TRATTATO DI ANTROPOLOGIA DEL SACRO

DIRETTO DA JULIEN RIES
VOLUME 4

CRISI, ROTTURE E CAMBIAMENTI

U. BIANCHI, A. CHENG, O. CLÉMENT, D.M. COSI, J.C. MARGOLIN, P. MASSEIN, L. PAOLINI, J. RIES, G. SFAMENI GASPARRO, J.P. SIRONNEAU

Jaca Book-Massimo

TRATTATO DI ANTROPOLOGIA DEL SACRO

Trattato di
Antropologia del Sacro

diretto da

JULIEN RIES

Volume 4

CRISI, ROTTURE E CAMBIAMENTI

U. Bianchi, A. Cheng, O. Clément,
D.M. Cosi, G. Sfameni Gasparro, J.-C. Margolin,
P. Massein, L. Paolini, J. Ries, J.-P. Sironneau

Jaca Book-Massimo

INDICE

Editoriale 13

Introduzione
Crisi e permanenza del sacro
di Julien Ries 17

1. *Homo, homo religiosus* 18
2. Sacro, ierofanie ed esperienze religiose 19
3. I cambiamenti sociali e culturali, fattori di crisi 20
4. Fondatori religiosi all'origine delle crisi e delle rotture 22

Bibliografia 23

Parte prima
CAMBIAMENTI DEL SACRO NELLE GRANDI RELIGIONI DELL'ASIA 25

Il Buddhismo.
La condizione umana secondo la visione del Buddha
e le posizioni storiche del Buddhismo, ieri e oggi
di Pierre Massein 27

A. IL BUDDHISMO ALLO STATO NASCENTE 27
1. L'itinerario del Buddha 27
   a. Nascita e giovinezza 28
   b. Le tappe del suo cammino spirituale 29
   c. Il sermone di Benares 31
   d. L'ultima parte della sua vita 33

2. Comparsa del Buddhismo 34
a. Il periodo vedico 34
Il dharma 34
Il sacrificio 35
L'ātman 36
Il sistema delle caste 36
b. La reazione upanishadica 37
Il karma 37
Il moksha 38
La conoscenza salvifica 38
L'identità ātman-Brahman 39
c. La rivoluzione buddhista 39
L'anattā 39
Il nirvāna 41
La salvezza 41
3. Il Buddhismo e la cultura indiana 42
a. Elementi delle tradizioni vediche brahmaniche rifiutati dal Buddhismo 42
L'ātman 42
La rivelazione 43
I sacrifici 43
Le caste 44
b. Elementi conservati e adattatti dal Buddhismo 44
Il dharma 44
Il karma 45
Il samsāra 46
La bodhi e il moksha 46
Lo yoga 48
4. Il Buddhismo è una religione? 50
a. La ricerca del significato 51
b. I tre gioielli 53
c. L'apertura della trascendenza 55
d. I precetti della vita morale 56
1. Le principali caratteristiche della morale buddhista 56
Morale karmica 56
Morale religiosa 57
Morale spirituale 57
2. I tre fattori e i cinque precetti 58
La parola giusta 58
L'azione giusta 59
I mezzi per una giusta esistenza 59

3. Gli stati di vita 60
I padroni di casa 60
I monaci 60
I governanti 62
e. I riti sacri 63

B. L'EVOLUZIONE DEL BUDDHISMO 66
1. Le vicissitudini del Buddhismo antico 66
a. I primi concili buddhisti 66
b. L'imperatore Asoka 67
c. La prima diffusione del Buddhismo 68
d. La redazione delle Scritture 70
2. Dallo Hinayana al Mahayana 70
a. La nascita di Mahayana 70
b. L'ideale religioso 71
c. La natura del Buddha 71
1. Il Nirmanakāya 71
2. Sambhogakāya 72
3. Il Dharmakāya 72
d. Il pensiero filosofico 72
e. Il tantrismo 73
3. L'inculturazione del Buddhismo nei paesi asiatici 74
4. Il Buddhismo e l'Occidente 75
Lessico 76
Bibliografia 79

Uomo e società nell'esperienza confuciana
di Anne Cheng 81

Pratiche divinatorie 81
Culto ancestrale 82
Mutamento rituale della coscienza religiosa 84
Mutamento cosmologico della coscienza religiosa 85
Confucio 86
Umanità in quanto virtù (*ren*) 87
Umanesimo confuciano 89
Cielo e Uomo 90
La religiosità neoconfuciana 91
Conclusione 94
Bibliografia 95
Cronologia delle dinastie 96

Parte seconda
CRISI E CAMBIAMENTI DEL SACRO NELLA VISIONE DUALISTA DELL'UOMO 97

Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione
di Dario M. Cosi 99

1. Per uno schema storiografico 99
2. Esistenza, autonomia e inquadramento tipologico dell'orfismo 100
3. Orfismo, pitagorismo e dionisismo 101
4. Platone orfico e antiorfico 105
5. Di alcune ambiguità di Orfeo 108
6. L'uomo e la sua esperienza nell'orfismo 113

Il progetto antropologico nella tradizione dell'*enkrateia*:
modalità diverse e problemi
di Giulia Sfameni Gasparro 117

Purità (*hagneia*) e nozze: aspetti di un dibattito a più voci nelle prime comunità cristiane 117
Posizioni radicali e moderate sul tema dell'*enkrateia* 120
Motivazioni e esiti pratici: varietà di aspetti nella tradizione dell'*enkrateia* 121
I presupposti paolini del dibattito: Paolo e la Chiesa di Corinto 124
Motivazioni escatologiche della continenza e della verginità 127
Protologia e enkrateia: riflessi antropologici della scelta celibataria e continente 130
Il tema del *bios angelikós*: escatologia e condizione paradisiaca 130
Nozze e peccato di Adamo secondo gli Encratiti 131
Nozze e peccato di Adamo nella tradizione moderata 134
La pratica della continenza nelle diverse aree socio-culturali 135
Ruolo della donna: presupposti ideologici e situazione sociale 137
Bibliografia 140

L'uomo gnostico di fronte al divino e al mondo
di Ugo Bianchi 143

Il problema interpretativo 143
Storia del cristianesimo e gnosticismo 144
Plotino e gli gnostici 146
La gnosi valentiniana. Continuazione 148
Femminilità e gnosi 150
Due sistemi del primo gnosticismo 153
Basilide 154
Questioni di origine 155
Gli Ofiti 156

Uno gnosticismo autentico 157
Marcione: uno gnostico? 158
Bibliografia 159

Concezione manichea dell'uomo e della società; rottura religiosa e progetto di una religione universale
di Julien Ries 163

I. UNA GNOSI RIVELATA DAL PARACLITO 164
1. Gnosi e Rivelazione 164
2. I due Regni 164
3. Cosmogonia e anima del mondo 165
4. Creazione di Adamo e Eva 166
5. Gesù Splendore, il rivelatore della Gnosi 166
II. COMPORTAMENTO GNOSTICO E ROTTURA RELIGIOSA E SOCIALE 167
1. I comandamenti della giustizia 167
2. Le tre forme della giustizia nella Chiesa manichea 168
3. Rottura con la società imperiale 169
4. Prima polemica di Agostino contro i costumi manichei 170
a. Il sigillo della bocca 170
b. Il sigillo delle mani 170
c. Il sigillo del seno 170
III. LA CHIESA MANICHEA DI FRONTE ALLA CHIESA CRISTIANA 171
1. Rottura con la Chiesa cristiana storica 171
2. Ripudio del rituale battesimale dell'acqua, sostituito dalla Gnosi 172
3. Dualismo manicheo, Dio biblico e dèi cosmici 173
4. Cristologia manichea e cristologia cristiana 175
IV. SCRITTURE E LITURGIE A CONFRONTO 176
1. Le Scritture sacre di Mani 176
2. L'opposizione cristiana 176
3. Difesa della Bibbia di Agostino vescovo d'Ippona 177
4. Preghiera manichea, liturgia cosmica e polemica cristiana 178
5. Sacro e santità nei testi liturgici copti 179
Conclusione 181
Bibliografia 181

Il dualismo medievale
di Lorenzo Paolini 185

A. QUESTIONI PRELIMINARI E DI METODO 185
Dualismo: quale accezione? 185
Le forme del dualismo medievale: eresie cristiane o religioni? 187
Continuità o riapparizione? 191

B. I PAULICIANI 196
Guerrieri e iconoclasti: dall'Armenia alla Tracia 196
Dottrina e comportamenti: fra rifiuti e controistituzioni 197
C. I BOGOMILI 199
Contadini ribelli e monaci eruditi 199
Satanael, il demiurgo 203
L'uomo e il suo destino 204
D. I CATARI 206
L'ossequio ai martiri 206
L'antichiesa 209
Le due forme di dualismo fra miti e vangelo 213
Quali valori? 216

Parte terza
I CAMBIAMENTI DEL SACRO E L'UOMO MODERNO 219

L'uomo nello specchio degli umanisti del Rinascimento
di Jean-Claude Margolin 221

I. Umanesimo e umanisti: dalle «lettere di umanità» a una filosofia dell'uomo 222
II. Dalle lettere profane alla letteratura sacra: una sacralizzazione della saggezza 228
III. L'uomo di Erasmo, l'uomo di Lutero, l'uomo di Calvino, l'uomo di Schwenckfeld 241
IV. Volto(i) dell'«uomo del Rinascimento» 252
Conclusione 266
Bibliografia 268

Crisi religiosa dei Lumi e secolarizzazione
di Jean-Pierre Sironneau 273

I. IL PENSIERO RELIGIOSO DELL'ILLUMINISMO ALLA PROVA DELLA CRITICA RAZIONALE E DELLA STORIA 280
1. Critica razionale della Bibbia: nascita del metodo storico-critico 282
2. Mitologia comparata e nascita dell'antropologia religiosa 288
3. Crisi della teodicea 291
4. Il deismo razionalista 293
5. Nascita delle filosofie della storia 298
6. Limiti dell'*Aufklärung* 303
II. NASCITA DELL'HOMO IDEOLOGICUS E DELLE RELIGIONI SECOLARI 307
1. Fallimento del tentativo francese di fondare una religione civile fra il 1793 e il 1796 310
2. Nascita dell'*homo ideologicus* (1793-1794) 312

3. Religioni secolari o politiche 316
4. Le religioni secolari o politiche sono veramente religioni? 323
CONCLUSIONE 326

Le rotture contemporanee e il futuro del Cristianesimo
di Olivier Clément 339

1. Che cos'è la secolarizzazione? Prima lettura 339
2. Origini della secolarizzazione 341
3. Alcuni effetti della secolarizzazione 343
4. La nuova religiosità 345
5. Situare la Chiesa 348
6. Per una «nuova età» cristiana 351

Conclusioni
Cambiamenti e permanenza del sacro
nel corso di tre millenni di esperienze religiose
di Julien Ries 361

1. Mutamenti del sacro nelle grandi religioni d'Asia 362
1.1. Zarathustra e il mazdeismo 362
1.2. Buddha e il buddhismo 363
1.2.1. Buddhismo e religione 363
1.2.2. Buddhismo e sacro 366
1.3. L'uomo confuciano e il sacro 366
2. Religioni dualistiche e mutamenti del sacro 367
2.1. L'orfismo e il sacro 368
2.2. Il movimento encratita 369
2.3. Il mutamento del sacro presso gli gnostici 370
2.4. Il sacro nella Chiesa di Mani e nella vita manichea 371
2.5. Nella sfera dei dualismi medievali 374
3. L'uomo e il sacro alla prova della modernità 376
3.1. Antropologia, umanesimo e sacro 376
3.2. Secolarizzazione e cambiamento del sacro 378
3.3. L'uomo moderno tra secolarizzazione e riscoperta del sacro 379
3.3.1. Secolarizzazione 380
3.3.2. Disincanto del mondo 380
3.3.3. Disputa sul sacro 381
3.3.4. Permanenza e mutamento del religioso 381
3.3.5. Riscoperta del sacro 382
4. Conclusioni e prospettive 385

Bibliografia generale 387
Gli autori 409

Editoriale

Gli editori, pur già impegnati in varie opere di storia delle religioni e avendo in lavorazione l'edizione europea della *Enciclopedia delle Religioni* — diretta da Mircea Eliade —, hanno deciso di intraprendere la pubblicazione del presente *Trattato di Antropologia del Sacro* spinti dalle seguenti considerazioni.

Sul dizionario della lingua italiana di G. Devoto e G. Oli, si legge la presente definizione di «trattato»:

«Opera contenente lo svolgimento sistematico di determinati argomenti di interesse scientifico, storico, letterario. Es. trattato di zoologia, di botanica, di filosofia».

Per «trattato» possiamo ancora leggere nel dizionario del Robert la seguente definizione:

«Opera didattica, dove è esposto in forma sistematica un soggetto o un insieme di soggetti concernenti una materia. Es. trattato di radioattività (Marie Curie)».

Il termine didattico ha qui una valenza «universitaria» e si rivolge a studenti che seguono un insegnamento di studi superiori.

Ciò che resta oggi della concezione del trattato ottocentesco e del primo Novecento è la necessità di realizzare opere di riferimento di fronte alla nascita di nuove materie di ricerca e di studio.

La proliferazione delle «materie» scientifiche tra Ottocento e Novecento spiega la vasta produzione di trattati.

Ci troviamo oggi di fronte ad un fenomeno analogo e ad un tempo differente. Dopo la nascita di nuove materie nella prima parte del secolo (relatività speciale, meccanica quantistica, microbiologia...) abbiamo in questi ultimi anni la nascita di materie che sono nuove o perché assolutamente «rinnovate» da scoperte recenti, o perché formate dalla partecipazione di diversi campi scientifici, prima

fondamentalmente separati, che hanno contribuito a costituire, appunto, una nuova materia o a modificarne in modo determinante una preesistente.

Il Trattato serve perciò a percorrere l'arco della nuova materia o disciplina per permettere un punto di riferimento comune per tutti gli studiosi che vi sono implicati, come pure per gli studenti che devono decidere in che cosa impegnarsi; parallelamente ed in misura assai importante, il Trattato diventa anche punto di riferimento per tutti gli studiosi delle discipline interessate o in connessione con la materia; questi studiosi potranno così rendersi conto di che cosa si possono aspettare dalla disciplina neo-nata o rinnovata.

Nell'attuale contesto del rapido sviluppo delle scienze esatte e della biologia da un lato e dall'altro di fronte alle esitazioni provocate dalla crisi delle scienze umane si pone l'esigenza di ricostituire una griglia di lettura dei fenomeni umani, esigenza che colloca in primo piano un discorso antropologico. In particolare l'antropologia religiosa esamina l'uomo in quanto portatore di convenzioni religiose tali da dirigere la sua vita e il suo comportamento.

Di fatto le varie religioni propongono diverse antropologie. Ognuna ha la sua posizione sulla condizione umana e sul ruolo dell'uomo nel mondo. Possiamo rinvenire l'antropologia che forma l'ossatura del pensiero semitico, delle Upanishad, del buddismo, della religione faraonica, del pensiero greco. Esiste infine un'antropologia cristiana che si fonda sulle tradizioni bibliche e che in modo decisivo è segnata da Gesù Cristo, l'Uomo-Dio, l'uomo nuovo che getta nuova luce sul mistero dell'uomo.

Ma parallelamente ad una tale antropologia religiosa dalle molte sfaccettature radicate nelle dottrine filosofiche delle diverse religioni, una nuova antropologia religiosa si sta oggi sviluppando centrata sull'*homo religiosus* e sul suo comportamento attraverso le sue differenti esperienze del sacro vissuto. Come Eliade ha mostrato nei suoi studi, il sacro non è un momento della storia della conoscenza ma un elemento strutturale della coscienza stessa. E proprio grazie al grande studioso rumeno, che ha ripreso e sviluppato le scoperte di Söderblom, Rudolf Otto, van der Leeuw e altri, le ricerche sul sacro si trovano in prima linea negli studi di storia delle religioni.

Tale nuova antropologia religiosa ha per scopo, dunque, di comprendere l'uomo come soggetto dell'esperienza del sacro: ne studia la struttura fondamentale, la coscienza e le attività, tramite molteplici tracce e documenti che l'*homo religiosus* ci ha lasciato, dal Paleolitico ai nostri giorni, come espressione del suo rapporto con una «Realtà assoluta» che trascende questo mondo ma che vi si manifesta.

Proprio la percezione di una tale manifestazione di quella Realtà è la scoperta che fa assumere all'uomo quello specifico modo di esistenza che possiamo chiamare «sacro». Questa esperienza umana si verifica all'interno e al di fuori delle grandi religioni e ha visto mobilitato nella storia tutto un universo simbolico di miti e di riti. L'obiettivo di questo trattato è analizzarli per cercare di conoscerli

e di valutarne la rilevanza dal punto di vista antropologico, in vista dell'elaborazione di una antropologia dell'*homo religiosus*, una antropologia fondata sul sacro vissuto.
L'opera diretta da Julien Ries dell'Università di Lovanio — e con il contributo di una cinquantina di docenti principalmente europei —, come più ampiamente verrà spiegato nell'introduzione del curatore, concerne le seguenti discipline: Storia delle Religioni, Storia, Storia delle Culture, Preistoria e Paleoantropologia, Etnologia, Sociologia. Il grande interesse assunto dalla Storia delle Religioni sta uscendo dal semplice punto di vista istituzionale e dottrinale delle grandi religioni per affrontare il rapporto uomo-sacro e uomo-infinito, tanto più attuale in periodi di crisi delle religioni istituzionali, e tanto «antico» quanto «contemporaneo» come interesse.

Gli editori

Introduzione

CRISI E PERMANENZA DEL SACRO

di
Julien Ries

Il termine «crisi», dal greco *krisis* che significa «decisione, linea di divisione, scelta, contestazione», è entrato nel campo della medicina, della sociologia, della storia, della psicologia, dell'economia e della religione. Designa una fase inquieta, ossia critica, nell'evoluzione delle idee, degli avvenimenti o delle situazioni, seguita dall'avvio verso una metamorfosi, verso uno squilibrio o, addirittura, verso una perturbazione e una rottura. Dalla metamòrfosi, che sarà l'esito della crisi, potrà risultare una situazione positiva, ma anche il suo contrario.

Questo IV volume del *Trattato* ha per argomento le crisi del sacro nella storia religiosa dell'umanità. Tenuto conto del radicamento del sacro nelle culture e del suo permanere nelle comunità umane, dobbiamo tentare di spiegarne i numerosi mutamenti. All'indomani della crisi del sacro dell'epoca contemporanea, mentre siamo di fatto in presenza di una nuova abbondanza del sacro, parecchi autori parlano del suo ritorno. In realtà, si tratta di una metamorfosi, e quello che viene detto ritorno è soltanto un segno della sua permanenza[1]. Nel corso dei millenni si sono presentate, a più riprese, situazioni analoghe. Ed è appunto alla spiegazione di questo fenomeno che dedichiamo un intero volume del *Trattato*.

Volto allo studio delle crisi, delle rotture e dei mutamenti, questo volume non vuole essere l'esposizione di considerazioni sociologiche o psicologiche. Affronta direttamente una serie di fatti salienti della storia religiosa dell'umanità e li esamina con occhio particolarmente attento al ruolo dell'uomo. Quale fu, dunque, la parte dell'uomo? Che cosa è diventato l'uomo? Quale fu l'azione di quegli uomini che chiamiamo fondatori? E, poiché dobbiamo privilegiare il punto

[1] A. de Benoist, Th. Molnat, *L'eclipse du sacré, Discours-Réponses*, La Table Ronde, Paris 1986.

di vista antropologico nel contesto della storia, quale fu la concezione dell'uomo nello sviluppo di ognuna di queste crisi?

1. *Homo, homo religiosus*

Nel dibattito odierno sull'*homo religiosus* regna una certa confusione. Per tentare di dissiparla, è necessario chiarire il significato della terminologia, distinguendo, da un lato, l'aspetto della filogenesi e, dall'altro, l'apporto delle scienze umane come l'antropologia, la sociologia e la storia delle religioni, che esprimono aspetti specifici dell'attività umana[2].

1. La filogenesi si occupa della formazione e dello sviluppo delle specie nel corso dell'evoluzione. Il genere *homo* è stato creato da Linneo nel 1757.

Homo habilis è il più antico rappresentante oggi conosciuto del genere *Homo*, comparso in Africa più di 2 milioni di anni fa. Il primo esemplare fu trovato nel 1959 nelle gole di Olduvai in Tanzania e la sua scoperta riempiva il vuoto fra gli Australopiteci e *Homo erectus*, mettendoci di fronte all'autore della prima cultura.

Homo erectus. I più antichi rappresentanti di *homo erectus* sono stati scoperti nell'Africa orientale a est del lago Turkana e datano di un milione e mezzo di anni. *Homo erectus* occupava tutto il Mondo Antico e scomparve verso il 300.000 a.C. Quest'uomo ha saputo controllare il fuoco, ha conosciuto la lingua articolata, l'uso di utensili, la caccia e la raccolta.

Homo sapiens è un discendente dell'*erectus*. I suoi più antichi rappresentanti risalgono a circa 300.000 anni fa. Il suo cervello ha un volume di 1400 centimetri cubici, il viso è perpendicolare al cranio. L'*Homo sapiens neanderthalensis* ne è una sottospecie europea, scomparsa verso il 35.000. L'*homo sapiens sapiens* discendente dell'*Homo sapiens* è l'origine dell'uomo moderno e risale, con certezza, a 100.000 anni fa. Ha conosciuto una diversificazione di adattamento in funzione delle regioni climatiche.

2. L'antropologia, l'etologia, la psicologia, in breve le scienze umane, hanno elaborato una serie di concetti al fine di caratterizzare e specificare le attività dell'uomo. Creuzer ha parlato di *homo ludens*, Bergson di *homo faber*, Gabriel Marcel di *homo viator*; si parla di *homo loquens* per sottolinearne la specificità e l'attualizzazione del linguaggio. *Homo symbolicus* designa l'uomo in cui si è destato l'immaginario, ossia la facoltà specifica della creatività culturale. È proprio grazie al suo immaginario che l'uomo è in grado di apprendere l'invisibile partendo dal visibile.

Homo religiosus è il concetto che denota l'uomo come soggetto dell'esperienza del sacro: si tratta di una nozione che si rifà all'antropologia religiosa e alla

[2] F. Facchini, *Le origini dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1990; P.V. Tobias, *Paleoantropologia*, Coll. EDO 6, Jaca Book, Milano 1992.

storia delle religioni[3]. L'*homo religiosus* assume un modo specifico di esistenza, che si riconosce dal suo stile di vita espresso nelle diverse forme religiose e nella fede in una trascendenza. L'*homo religiosus* si presenta nello specchio della storia delle religioni come un essere storico — perché lo ritroviamo in una grande varietà di culture — e, al tempo stesso, trans-storico. L'*homo religiosus* scopre l'esistenza di una Realtà al di là di questo mondo e con la quale vive un rapporto specifico, ossia l'esperienza del sacro.

2. *Sacro, ierofanie ed esperienze religiose*

Sul *Lapis Niger*, scoperto a Roma nel 1899 in un sito detto «tomba di Romolo» e datato dell'epoca reale, figura il vocabolo *sakros* che reggerà tutta la nomenclatura del sacro. La radice **sak-* rinvia alla nozione di esistenza, di reale. Il verbo *sancire* significa «rendere conforme alla struttura fondamentale delle cose». Il percorso della terminologia indoeuropea del sacro dimostra che l'*homo religiosus* aveva l'idea di una potenza divina, misteriosa, temibile, ma che nel sacro vedeva anche una pienezza e una forza straordinaria per l'uomo stesso: *tremendum* e *fascinans*, diceva Rudolf Otto. Appunto attraverso il suo patrimonio lessicale l'*homo religiosus* ci permette di capire la sua esperienza religiosa[4].

L'uomo percepisce il sacro dal fatto che questo si manifesta come fenomeno visibile e che si lascia descrivere: queste manifestazioni del sacro sono dette ierofanie (Eliade). La storia delle religioni ce ne fornisce una quantità straordinaria, come retaggio da uomini di religioni diverse. Ogni ierofania include, innanzitutto, una realtà visibile, supporto del sacro: un albero, una statua, un edificio, un fiume, un lago, una montagna, un uomo. Viene, quindi, l'invisibile, il Divino, l'Essere supremo, il Mistero. Infine, agli occhi dell'*homo religiosus* si presenta la dimensione sacrale, rivestimento del supporto. Questa dimensione trasforma la realtà visibile che, secondo l'*homo religiosus* si trova in un contesto nuovo, poiché essa partecipa del mondo visibile e del mondo invisibile. Il santuario è divenuto uno spazio nel quale l'uomo incontra il Divino. La montagna sacra diventa luogo di rivelazione e di culto. Il sacerdote è un uomo, mediatore fra due mondi[5].

Il sacro non è soltanto percepito, ma anche vissuto dall'uomo. L'esperienza religiosa è, al tempo stesso, personale e comunitaria. È vissuta in un contesto socio-economico e culturale specifico, il che obbliga lo storico a ricostruire ogni forma religiosa tenendo conto di simboli, miti, credenze, dottrine, riti e dell'in-

[3] J. Ries, *Le origini. Le religioni*, Jaca Book, Milano 1993; G.D. Alles, *Homo religiosus*, in Eliade (cur.) *The Encyclopaedia of Religion*, 6, New York 1987, pp. 442-445, Jaca Book, Milano 1990 (2ed.).

[4] J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1990 (2ed.).

[5] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1986 (4ed.); id. *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1989 (4ed.).

sieme culturale della comunità nella quale l'*homo religiosus* è integrato. Entriamo nella sfera del vissuto sotto l'influenza delle tradizioni religiose, dell'iniziazione e dei maestri spirituali, tre fattori essenziali[6].

La tradizione è tutto ciò che del passato permane nel presente, dove agisce e viene accettata a causa della sua antichità, dei suoi valori e dei suoi trasmettitori. Ogni tradizione religiosa fa appello alla memoria e al sacro, a modelli e a dottrine, a simboli e a riti, a miti e a credenze capaci di informare, orientare e dirigere la vita dei membri della comunità. Si tratta di un'eredità ricevuta, accettata e che deve essere valorizzata.

Ogni tradizione presuppone un'iniziazione con i suoi riti che segnano sia il passaggio dell'essere umano a un nuovo stato di vita, dall'infanzia all'adolescenza o all'età adulta, sia il passaggio a una società o a una comunità. L'ingresso nella tradizione religiosa avviene grazie ai maestri spirituali, capaci di guidare i neofiti, di aprir loro la via all'eredità, di trasmettergli la saggezza, di orientarli nella loro esperienza del sacro[7]. Tradizione, iniziazione e maestro spirituale sono i tre pilastri sui quali poggia l'equilibrio delle società e delle comunità religiose. La loro solidità deve permettere di evitare le crisi o, quanto meno, di superarle quando intervengano delle tensioni.

3. I cambiamenti sociali e culturali, fattori di crisi

Homo habilis fu il creatore della prima cultura a Olduvai in Africa. La cultura è, quindi, nata con l'uomo di cui essa è il documento di identità. Essa è il prodotto del suo genio, è il suo modo di percepire il mondo, di trasformarlo. Essa designa tutto ciò per cui l'uomo affina e sviluppa le multiple capacità del suo spirito e del suo corpo, umanizza la vita, crea e conserva le grandi esperienze spirituali e le maggiori aspirazioni dello spirito. La cultura è una dinamica permanente, conservatrice del passato, organizzatrice del presente e orientata verso il progresso del genere umano. La religione è distinta dalla cultura, ma le è necessariamente connessa perché l'*homo religiosus* è inserito in un contesto socio-culturale. La sua esistenza concreta reca l'impronta della cultura e della storia. Ogni ierofania ha un supporto legato a una cultura, il che provoca una necessaria ripercussione sull'esperienza del sacro[8].

Un cambiamento rilevante nel quadro socio-culturale di una comunità può essere all'origine di un'importante crisi del sacro. Un esempio eloquente ci viene

[6] A.A.V.V., *Le maître spirituel selon les traditions d'Occident et d'Orient*, Coll. Hermès, 3, Les deux Océans, Paris 1983; M. Meslin (cur.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Cerf, Paris 1990.

[7] J. Ries (cur.), *I riti di iniziazione*, Jaca Book, Milano 1989; P. Vallière, *Tradition*, in Eliade (a cura di) *The Encyclopaedia of Religion*, 15, New York 1987, pp. 1-16.

[8] M. Eliade, L. Sullivan, *Hierophany*, in Eliade (a cura di), *The Encyclopaedia of Religion*, 6, New York 1987, pp. 313-317.

dal mondo ellenistico. L'uomo greco dell'epoca classica si sentiva cittadino di una città, membro del popolo ellenico e cosciente della propria superiorità sui barbari. La *polis* aveva un ruolo civile e un ruolo religioso. Il termine *nomos*, legge, designava sia la legge civile sia la religione. Nella sua vita di cittadino, l'uomo trovava la propria realizzazione completa. A partire dal 338 a.C., la *polis* greca cade sotto il comando del *Synedrion*, il cui *hegêmon* è Alessandro.

Alessandro abbatte le barriere che si levavano fra il Greco e il Barbaro. Allarga il concetto di uomo, ora cittadino del mondo (*cosmopolítes*). Se in passato il cittadino greco non viveva che per la sua città, adesso la abbandona, perché non è più che una semplice municipalità. Essa non costituisce più quel supporto religioso e morale che gli permetteva di vivere l'esperienza civica del sacro. L'uomo ha perduto i suoi punti di riferimento. Nel clima di nostalgia, di disorientamento, di solitudine e di angoscia che segue, l'invocazione di salvezza, l'attesa di una salvezza divengono realtà oggettive per l'uomo ellenistico. Il verbo *sôzô* diviene caratteristico della situazione: «salvare, preservare, custodire», a cui si aggiungono *sôtér* e *sôtéria*: «salvatore, salvezza»[9].

In questa crisi si verifica un grande mutamento del sacro. Nel corso della rapida espansione dell'ellenismo, divinità orientali vengono a porsi accanto agli dei greci e sono considerati dei salvatori: se Zeus e Dioniso rimangono in primo piano, Asclepio, il dio guaritore, diventa molto popolare, e i luoghi di culto di Serapide, Iside, Osiride, Attis e Cibele si moltiplicano. Asclepio è il dio che consola e guarisce, Iside, Osiride e Serapide sono guaritori e salvatori e, come tali, sono oggetto di grande venerazione. La ricerca di una salvezza è divenuta una grande preoccupazione per l'*homo religiosus*, e questo spiega il successo dei misteri di Eleusi. Il fenomeno si allarga e il culto degli dei salvatori si estende ai re salvatori. Questa sacralizzazione sfocerà ben presto nel culto dei sovrani[10].

Nei secoli che seguirono, la grande crisi del sacro della città greca contribuì alla formazione di una nuova vita religiosa associativa sotto forma di piccoli gruppi. Erede dell'antico culto degli eroi, l'*orgéon* era composto sia da Greci sia da stranieri. Invece il *thiasos*, derivato degli antichi raduni civici, si trasforma in confraternita religiosa. L'*eranos* riunisce uomini e donne che mettono una somma a disposizione degli affiliati bisognosi. Tutti questi gruppi accolgono condizioni sociali e nazionalità diverse. Ognuno di loro si forma attorno a una divinità, pratica l'iniziazione e rafforza i legami di fraternità. Sono i prototipi delle comunità cristiane dei primi secoli[11].

9 A.J. Festugière, *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris 1972.

10 L. Cerfaux, J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée, Paris, Tournai; A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, I-II, Oxford 1972.

11 A.J. Festugière, *La Grèce, la religion*, in *Histoire Générale des religions*, t. Grèce-Rome, Quillet, Paris 1960, pp. 549-575.

4. *Fondatori religiosi all'origine delle crisi e delle rotture*

Nel suo saggio sul sacro, Rudolf Otto attribuisce grande importanza alla divinazione, «facoltà ipotetica di conoscere e di riconoscere nel vero senso del termine il sacro nel mondo dei fenomeni». Questa teoria, derivata da Schleiermacher e dalla scuola neokantiana, riceve una nuova formulazione. Mentre Schleiermacher la considerava un fenomeno universale per l'umanità, Otto, riducendone l'estensione, la limita a personaggi di primo piano, ossia agli autentici lettori del sacro, che chiama «profeti»[12].

Secondo Otto, vi è una doppia manifestazione del sacro: una rivelazione interiore, sulla quale si fonda la religione personale e la manifestazione del sacro nella storia per mezzo di segni, gesti, situazioni e miracoli. Il maestro di Marburg ha insistito a lungo su ciò che chiama «i mezzi di espressione del numinoso». Eliade ha ripreso questo concetto di espressione e manifestazione del numinoso, indicandolo con il termine «ierofania» o manifestazione del sacro. Reagendo alle tesi sociologiche che riducevano il sacro a una manifestazione della coscienza collettiva, Otto ha insistito sull'individualità creatrice dei geni religiosi e dei grandi fondatori. Grazie alle loro facoltà divinatorie, hanno interpretato i segni del sacro e hanno dato origine alle grandi istituzioni e alle forme originali dell'umanità religiosa. Questa prospettiva permette di vedere nei grandi fondatori il principio delle crisi o, quanto meno, dei profondi mutamenti del sacro. Senza necessariamente sottoscrivere la teoria di Schleiermacher e di Otto sulle facoltà divinatorie, si devono considerare i fatti storici.

All'inizio del I millennio a.C. Zarathustra, sacerdote e profeta dell'Iran nordorientale, si opponeva ai sacrifici di bovini in uso presso la civiltà feudale del suo paese di agricoltori-allevatori[13]. Dà l'avvio a una riforma religiosa, sostituisce il culto sacrificale con l'offerta spirituale, conserva il valore simbolico di verità per il fuoco, e presenta il suo messaggio come rivelazione ricevuta dal dio supremo Ahura Mazda, un Dio personale e luminoso, di cui il cielo costituisce la veste. È il Signore Saggio che tutto vede e tutto conosce. È circondato da sei arcangeli che soprintendono separatamente alle tre funzioni arcaiche indoeuropee del sacro, della guerra, della fertilità-fecondità, ma in un contesto totalmente spiritualizzato. Due Spiriti si disputano l'impero del mondo e l'uomo si trova davanti alla scelta fra bene e male, da cui le due comunità dei fedeli e dei perversi.

Zarathustra annuncia una trasformazione della condizione umana e una trasfigurazione del mondo. La sua riforma provoca un profondo mutamento reli-

[12] R. Otto, *Il sacro*, Zanichelli, Bologna 1966 (2ed.).

[13] G. Gnoli, *Zarathustra*, in Eliade (cur.), *Encyclopaedia of Religion*, 15, New York 1987, pp. 556-559.

gioso che segnerà con la sua impronta il mazdeismo ed è tutt'oggi vitale nella comunità dei Parsi.

Un interessante esempio di crisi e di rottura del sacro è stata l'opera del faraone Amenofi IV (1364-1349), che abbandonò Tebe per Akhetaton («L'orizzonte di Aton»), l'odierna Tell-el-Amarna, si proclamò Akhenaton («Colui che è gradito a Aton») e tentò di rendere l'intero suo popolo partecipe della propria esperienza religiosa: Aton si era rivelato al re, figlio e immagine sensibile del dio inconoscibile. A sua volta il re doveva rivelare Dio agli altri uomini. Aton era rappresentato solo da un disco d'oro e il culto consisteva in un'offerta fatta in piena luce, simbolo della vita e della potenza diffuse nel mondo. Questa rottura del sacro ebbe vita breve: era stata opera di un faraone mistico[14].

Queste poche pagine d'introduzione hanno lo scopo di orientare il lettore. Abbiamo accennato a due fattori intervenuti nella crisi e nei mutamenti: il contesto culturale, sociale e politico, e l'azione dei grandi fondatori religiosi. L'antropologia religiosa ha preso coscienza dell'importanza dell'acculturazione in fenomeni quali le migrazioni, gli scambi e i conflitti culturali. D'altronde, è necessario prendere in considerazione i mutamenti dovuti alle trasformazioni nella società come l'industrializzazione, l'urbanizzazione e l'influsso dei massmedia. I limiti fissati al nostro *Trattato* non permettono di sviluppare tutti questi aspetti. Per terminare, sottolineiamo l'importanza del maestro spirituale nei mutamenti del sacro. Grazie alla sua iniziazione al sacro, ha la capacità di tracciare nuove vie da seguire per evitare la rottura col passato.

BIBLIOGRAFIA

S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1966 (2ed.).

A. de Benoist, Th. Molnar, *L'eclipse du sacré. Discours-Réponses*, La Table Ronde, Paris 1986.

H. Carrier, *Lexique de la culture* Desclée, Tournai, Paris 1992.

Ph. E. Hammond (cur.), *The Sacred in a Secular Age*, University of California Press, Berkeley 1985.

J.A. Prades, *Persistance et métamorphose du sacré*, PUF, Paris 1987.

C. Prandi, *I dinamismi del sacro fra storia e sociologia*, Marcelliana, Brescia 1988.

G. Stephenson (cur.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976.

Zinser (cur.), *Der Untergang von Religionen*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1986.

[14] S. Morenz, *Gli Egizi, gli Dei, gli Uomini. La cosmologia, la Fede nella sopravvivenza dopo la morte*, Jaca Book, Milano 1983.

Parte prima
CAMBIAMENTI DEL SACRO NELLE GRANDI RELIGIONI DELL'ASIA

IL BUDDHISMO. LA CONDIZIONE UMANA SECONDO LA VISIONE DEL BUDDHA E LE POSIZIONI STORICHE DEL BUDDHISMO IERI E OGGI

di
Pierre Massein

Nell'ambito della storia delle religioni, il Buddhismo appare, a tutta prima, come elemento di disturbo: sembra implicare una contestazione radicale del sacro, eppure vi si può trovare il senso del sacro; non è teistico, eppure si presenta come una via di salvezza. Per afferrare l'originalità e la ricchezza del Buddhismo, cerchiamo di accoglierlo tal quale, evitando di interpretarlo attraverso il filtro di categorie di pensiero che gli sono estranee e che rischierebbero, quindi, di falsare l'interpretazione che ci apprestiamo a farne.

Il Buddhismo è una religione storica, e il suo fondatore è noto: il Buddha visse nel VI secolo a.C. (560-480 ca.). Predicatore itinerante nella valle del Gange, insegnò una dottrina che, per certi aspetti, si situava agevolmente nella continuità delle tradizioni vediche e brahmaniche, ma che rivelò presto una mentalità ben diversa, divenendo causa di una rottura significativa in seno alla cultura indiana; rottura che si è ripetuta ogni volta che il Buddhismo è penetrato in una nuova area culturale.

Per meglio comprendere un movimento, è opportuno coglierlo fin dal suo nascere. Per questa ragione, nella prima parte studieremo il Buddhismo «allo stato nascente», dopo di che saremo più pronti a seguirne l'evoluzione nel corso della storia.

A. IL BUDDHISMO ALLO STATO NASCENTE

1. *L'itinerario del Buddha*

Nessuno oggi dubita più dell'esistenza storica del Buddha. Il vero problema sta nel riuscire a separare, nei vari testi, i contenuti con fondamento storico da quelli di carattere leggendario. Se un lavoro del genere deve essere fatto — vi si

sono dedicati i grandi esegeti del Buddhismo come Etienne Lamotte, dell'Università di Lovanio, e André Bareau, professore del Collège de France — non si devono, comunque, trascurare gli aspetti leggendari: queste leggende, fiorite su sfondo storico, oltre ad essere seducenti, hanno potere evocativo; hanno modellato generazioni di credenti e rivelano qualcosa dell'anima del Buddhismo vissuto. Proprio con questo spirito Alfred Foucher ha scritto *La vie du Bouddha, d'après les textes et les monuments de l'Inde*: nella sua opera sa accostare la sensibilità e il garbo al rigore scientifico[1].

a. Nascita e giovinezza

Le varie tradizioni concordano sul fatto che il Buddha nacque da famiglia nobile a Kapilavastu, capitale di un piccolo regno situato a circa 300 chilometri a nord-ovest dell'odierna città di Patna, alla frontiera col Nepal. Il padre, Suddhodana, discendeva dalla stirpe brahmanica dei Gautama. La madre, Māyādevi, morì pochi giorni dopo il parto e il fanciullo, che fu chiamato Siddharta, fu allevato dalla zia materna, Mahāprajāpati Gautamī. Uno studio critico delle fonti più antiche permette di collocare questo avvenimento intorno alla metà del VI secolo a.C.

Secondo l'usanza, furono chiamati gli indovini; riconobbero sul corpo del neonato i segni del «Grande Uomo» (*Mahāpurusha*) e predissero che sarebbe divenuto un re universale, *Chakravartin*[2], e un Buddha. Colpito da questa predizione, il padre di Siddharta, che si augurava una brillante carriera politica per il figlio, fece di tutto per impedirgli di incontrare le dure realtà della vita umana, convinto di allontanarlo, in questo modo, da un destino eccezionale nella sfera religiosa e spirituale. A sedici anni gli fu data in sposa una principessa, bella e devota, Yasodharā, che gli diede un figlio, Rāhula. Venne tenuto praticamente prigioniero nel palazzo, affinché si assuefacesse ai piaceri facili della vita di corte.

Giunto all'età di ventinove anni, Siddharta ebbe l'occasione di uscire dalla sua gabbia dorata. Fece attaccare un carro e si avventurò nella piccola città di Kapilavastu. Fu allora che si verificò l'avvenimento decisivo: durante le sue usci-

[1] E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain 1967, I, pp. 13-25 e 718-756. A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, I. Dalla ricerca del Risveglio alla conversione di Shariputra e di Maudgalyāna, 1963, II. Gli ultimi mesi, il parinirvāna e i funerali: I, 1970; II, 1971. A. Foucher, *La vie du Bouddha, d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Payot, Paris 1949 (rist. 1987). M. Wijayaratna, *Le Bouddha et ses disciples*, Cerf, Paris 1990.

[2] Il *cakravartin* è, letteralmente, «colui che fa girare la ruota». Nella cultura indiana, l'espressione designa il monarca universale, il cui dominio, come quello del sole, si estende da levante a occidente. La ruota (*cakra*) è, infatti, originariamente un simbolo solare; quindi il *Vishnucakra* tradizionale si presenta come un sole dai raggi dardeggianti in ogni direzione, il tutto iscritto in un cerchio che, a sua volta, manda i raggi verso i quattro punti cardinali.

te, il giovane principe incontrò successivamente un vecchio decrepito, un uomo colpito dalla peste nera, urlante di dolore, e, infine, un corteo diretto al rogo per l'incinerazione di un cadavere. Stupefatto, confidò il proprio sgomento al cocchiere e questi gli spiegò che quella era la vera condizione umana: nessuno sfugge alla vecchiaia, alla malattia e alla morte. Il giovane aveva scoperto la sofferenza umana e la provvisorietà di tutte le realtà del mondo. Siddharta fece allora un quarto incontro: vide ai margini della strada un asceta che mendicava il cibo; i loro sguardi si incrociarono e Siddharta fu colpito dalla serenità del penitente ... Credette di intravedere la soluzione del problema. Qualche tempo dopo, in piena notte, gettato un ultimo sguardo sulla moglie e sul figlio, lasciò il palazzo in silenzio, sempre accompagnato dal fedele servitore. Dopo un lungo tragitto, lo rimanda al palazzo; si taglia la chioma fluente, scambia le sue ricche vesti con i cenci di un cacciatore e parte a piedi, ormai solo, verso sud-est: comincia la sua lunga ricerca sul significato della vita e della salvezza.

b. Le tappe del suo cammino spirituale

Bisogna notare che il suo itinerario spirituale è, all'inizio, del tutto classico: comincia col farsi istruire da un maestro brahmanico. Siddharta Gautama ha, quindi, studiato i Veda. Ma non è soddisfatto delle dottrine che gli vengono insegnate, e diventa discepolo di un maestro di yoga. L'addestramento a cui si sottomette ora gli permette di raggiungere un alto grado di raccoglimento, ma scopre che le esperienze spirituali anche profonde della sua meditazione, oltre a non cambiare la sua condizione umana, non forniscono alcuna risposta alla domanda sul significato dell'esistenza. Alla fine, lascia anche il suo maestro di yoga e decide di mettersi da solo alla ricerca della soluzione al problema della condizione umana.

Sceglie un altro tipo di vita, peraltro già molto diffuso a quel tempo, quello degli *shramana*: «coloro che fanno sforzo». Questi asceti provenivano da tutte le caste, soprattutto da quelle dei nobili e dei brahmani; ma, avendo abbandonato il loro stato sociale, erano «fuori-casta» e formavano una società a sé; erano molto rispettati in quanto si reputava che possedessero poteri soprannaturali, frutto della loro ascesi. Alla grande austerità univano grande indipendenza di spirito; sostenevano senza timore le opinioni più disparate e, a volte, contrarie all'ortodossia brahmanica.

Siddharta vuole dunque tentare, senza maestro, «il grande sforzo», ma non completamente solo, perché è seguito da cinque discepoli, che lo considerano già loro maestro. In questo periodo è noto come *Shākyamuni*, «il saggio silenzioso degli Shākya». Per sei anni si dedica a pratiche ascetiche così estreme, che oggi saremmo tentati di giudicare aberranti e che lo portano alle soglie della morte. Un giorno perde i sensi e i suoi discepoli sono afflitti dal pensiero che egli sia morto prima di avere l'illuminazione. Ma la sua costituzione è particolar-

mente robusta: ritorna in sé e comprende di avere agito in modo sbagliato: il cammino della liberazione non è quello dell'ascesi alla maniera degli *shramana*. Da quell'istante, decide di cambiare vita. I suoi discepoli lo vedono riprendere a nutrirsi in modo normale, benché frugale; lo vedono perfino accettare cibo dalle mani di una fanciulla e lavarsi. Allora perdono fiducia in lui e lo abbandonano.

Rimasto solo nelle vicinanze di Gayā, si siede sotto un albero di fico e si immerge nella meditazione, col presentimento che, questa volta, avrà accesso alla conoscenza perfetta del mistero dell'esistenza. Nonostante i mille assalti di Māra, il tentatore[3], il Shākyamuni non si lascia turbare: persevera tutta la notte nella meditazione calma e serena. Nel corso di questa notte memorabile, scopre dapprima la legge della «produzione condizionata» dei diversi elementi dell'esistenza, quindi le quattro «Nobili Verità» sulla sofferenza, sull'origine della sofferenza, sulla fine della sofferenza e sul cammino che conduce alla cessazione della sofferenza. E si realizza il «Risveglio»: Siddharta Gautama è divenuto il «Risvegliato», il Buddha. Come si vede, quest'ultimo non è un nome, ma un appellativo e designa colui — o coloro — che hanno conosciuto il Risveglio; e, come vedremo, la tradizione riconosce l'esistenza di parecchi Buddha.

Nei testi del Buddhismo antico, il «Risveglio» del Buddha viene presentato come illuminazione interiore che gli permette di scoprire le leggi profonde del reale e, attraverso queste, di comprendere l'esistenza umana. Liberato così dall'ignoranza (*avidya*) e conquistata la saggezza (*prajñā*), il Buddha diviene il Maestro per eccellenza, l'Onnisciente, come dice quella formula tanto spesso ripetuta nei testi canonici: «È lui l'eccellente, l'*arhat*, il tutto-illuminato, perfetto nella teoria come nella pratica, sublime, conoscitore del mondo, ineguagliabile auriga degli uomini che (come cavalli restii) lo devono temere, maestro degli dei e degli uomini».

Raggiunto il «Risveglio», il Buddha esita: dovrà predicare agli uomini la Via da lui scoperta? Essa è tanto difficile da cogliere ed è talmente discordante da ciò che gli uomini desiderano naturalmente! Māra cerca di dissuaderlo; le altre divinità, invece, Brahma avanti a tutti, vengono a supplicarlo di insegnare questo *dharma* che porterà gli uomini e le divinità stesse sul sentiero della liberazione totale e definitiva, sul sentiero del *moksha*.

[3] Māra è la divinità che impera sull'universo sensibile e sensuale; e, poiché l'uomo è attaccato a questo mondo a causa della catena delle rinascite (*samsāra*), Māra è considerata anche la divinità della morte. Poiché sfuggire al samsāra significa sottrarsi al suo dominio, Māra considera il Buddha come il suo peggiore nemico: mostrando agli uomini il cammino del *nirvāna*, egli tende, infatti, a spopolare il regno di Māra. Per questa ragione Māra tentò di impedire a Gautama di raggiungere il Risveglio, cercò di dissuaderlo dal predicare la Buona Legge, e si industriò in tutti i modi per allontanare gli uomini dal suo insegnamento: Māra divenne, così, l'equivalente buddhista di Satana, il tentatore.

c. Il sermone di Benares

Il Buddha decide, quindi, di rimanere nell'esistenza terrena per tutto il tempo necessario alla diffusione della Buona Legge. Si avvia a Benares, dove ritrova i suoi discepoli nel Parco delle Gazzelle, a Isipatana[4]. Questi lo vedono avvicinarsi da lontano e si dicono: «Ecco Gautama, il nostro maestro di prima, che ha abbandonato la via ascetica: per manifestargli la nostra disapprovazione, non ci alzeremo quando arriverà qui». Ma non sanno che nel frattempo il Gautama è divenuto il Buddha e che dalla sua persona sprigiona un tale ascendente e una tale maestà, che al suo avvicinarsi non possono evitare di alzarsi e poi di prosternarsi. E il Buddha rivolge loro la parola:

> «Prestate orecchio, monaci, la via è trovata: ascoltatemi.
> Vi sono due estremi che i monaci devono evitare. Quali sono? Attaccarsi ai piaceri dei sensi, condotta che è bassa, volgare, terrena, ignobile e porta cattive conseguenze, e imporsi mortificazioni, condotta che è faticosa, ignobile e porta cattive conseguenze».

Ecco dunque i due estremi da evitare, del resto, sperimentati da lui stesso: aveva prima conosciuto la vita fastosa del giovane principe nel palazzo paterno, e, più tardi, aveva spinto fino agli estremi la vita ascetica, senza approdare a nulla. E il Buddha aggiunge:

> «Evitando questi due estremi, monaci, il Buddha ha scoperto la *Via Media*, che dà la visione, la conoscenza, che conduce alla pace, alla saggezza, al Risveglio e al Nirvāna».

La «Via Media» verrà spiegata dal Buddha nella quarta Nobile Verità. Ma cominciamo con l'ascoltare la prima Nobile Verità:

> «Ecco, monaci, la Nobile Verità sulla *sofferenza*. La nascita è sofferenza, la vecchiaia è sofferenza, la malattia è sofferenza, la morte è sofferenza; essere uniti a ciò che non piace è sofferenza; essere separati da ciò che piace è sofferenza; non ottenere ciò che si desidera è sofferenza; in poche parole, i cinque aggregati dell'attaccamento sono sofferenza».

La prima Nobile Verità concerne, dunque, la presenza universale della sofferenza nella condizione umana; bisogna riconoscere che questa verità è accessibile a qualsiasi essere umano che voglia essere ragionevole. Ritorneremo più avanti sul significato dell'espressione più tecnica: «I cinque aggregati dell'attaccamento sono sofferenza». Per ora continuiamo ad ascoltare il Buddha:

> «Ecco, monaci, la Nobile Verità sull'*origine della sofferenza*. È questa sete

[4] La moderna Sarnath, in India.

che produce la rinascita e il ridivenire; è questo desiderio che è legato a un'avidità appassionata e che trova una nuova gioia ora qui, ora lì: ossia la sete dei piaceri dei sensi, la sete dell'esistenza e del divenire e, perfino, la sete di morire».

La diagnosi è formulata: è il desiderio appassionato, il desiderio avido ed egocentrico, che sta all'origine della sofferenza. Per far cessare la sofferenza bisognerà tagliarne la radice e, quindi, sopprimere questa sete. È proprio quanto afferma la terza Nobile Verità:

> «Ecco, monaci, la Nobile Verità sulla *cessazione della sofferenza*. È la cessazione completa di questa sete: troncarla, rinunciarvi, liberarsene, distaccarsene».

Quale mezzo è necessario per sradicare, estinguere questo desiderio avido ed egocentrico? Quale strada percorrere? Nella quarta Nobile Verità il Buddha spiega in che cosa consista la «Via del Mezzo» che ha scoperto:

> «Ecco, monaci, la Nobile Verità sulla *Via* che conduce alla cessazione della sofferenza. È il Nobile Ottuplice Cammino, ossia: la via giusta, il pensiero giusto, la parola giusta, l'azione giusta, i mezzi giusti per un'esistenza giusta, lo sforzo giusto, l'attenzione giusta, la concentrazione giusta».

La pratica di questi otto fattori favorisce lo sviluppo di tre elementi essenziali per l'ammaestramento spirituale, che sono:
— la condotta etica (*sīla*, che raggruppa: la parola giusta, l'azione giusta e i mezzi per un'esistenza giusta.
— la disciplina mentale (*samādhi*), che comporta: lo sforzo giusto, l'attenzione giusta e la giusta concentrazione.
— la saggezza (*paññā*), che implica: la via giusta (vedere le cose come sono) e il pensiero giusto (avere intenzioni oneste).

Un'esposizione approfondita e completa della spiritualità buddhista richiederebbe un esame scrupoloso di questi otto fattori[5]. Ci limiteremo a sottolineare che la meditazione è il nucleo del Buddhismo: essa è il solo mezzo per raggiungere lo scopo, perché proprio per suo tramite il buddhista si libera da ogni illusione. La meditazione condotta in modo appropriato permette, infatti, di accedere alla coscienza chiara e viva del carattere di impermanenza e dello stato di condizionamento proprio di tutti i fenomeni esteriori e interiori:

[5] La miglior spiegazione per mezzo di testi del Buddhismo antico è data da Nyānatiloka, *La parole du Bouddha*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1978.

> «Dalla meditazione nasce la saggezza; senza la meditazione la saggezza scompare. Conoscendo questo duplice aspetto di perdita e di guadagno, comportiamoci in modo da perfezionare la saggezza»[6].

La parte finale del sermone di Benares è altrettanto istruttiva. Il Buddha afferma, infatti:

> «... quando questa conoscenza *reale* delle quattro Nobili Verità ... mi divenne perfettamente chiara, allora soltanto proclamai a questo mondo con i suoi dei, Māra e Brahma, con le sue squadre di asceti e di brahmani, con i suoi esseri celesti e umani, che avevo raggiunto la conoscenza incomparabile.
> E la conoscenza profonda si alzò dentro di me: incrollabile è la liberazione del mio spirito; questa è la mia ultima nascita, ed ora non vi saranno più altre esistenze».

Due sono i più importanti dati da ricordare. Innanzitutto, la conoscenza di cui si fa parola è una conoscenza non teorica o concettuale, ma *reale*, vitale. È una conoscenza che trasforma il soggetto che l'acquisisce; proviene da una illuminazione interiore che libera l'uomo da ogni attaccamento all'ordine fenomenico e che, perciò, lo libera definitivamente dalla prigione dell'incarnazione — o meglio della trasmigrazione — che trattiene gli esseri in questo mondo dell'impermanenza e del dolore. Da cui la conclusione, che è un grido di trionfo: «Questa è la mia ultima nascita, e ora non vi saranno più altre esistenze», perché, secondo la logica buddhista, per non morire più, non bisogna più rinascere.

Il secondo punto non è meno importante, perché concerne la relativizzazione del divino. Il Buddha, in quanto essere umano, è, certamente, inferiore per natura agli altri esseri celesti: ma è a loro superiore grazie alla sua illuminazione. Infatti, come gli esseri umani, anche le divinità sono prigioniere della ruota della trasmigrazione; e, benché il loro modo di esistenza sia esente dal dolore nel senso comune, sono soggette all'impermanenza e allo stato condizionato; per questo hanno anch'esse bisogno della predicazione del Buddha per trovare il sentiero della liberazione totale e definitiva.

d. L'ultima parte della sua vita

Il sermone di Benares si conclude con questa formula: «Così parlò il Sublime (*Bhagavat*), e i cinque monaci, felici, lodarono le sue parole». Il Buddha, dunque, non incontrò difficoltà a convertire i suoi cinque discepoli di un tempo; inoltre, furono gli stessi a formare il nucleo della Comunità (*sangha*) dei monaci buddhisti.

[6] Dhammapada, xx, 282.

In seguito, per una quarantina di anni secondo i testi, e per una trentina al massimo secondo il parere di Foucher, il Buddha percorse tutto il bacino medio del Gange predicando, accompagnato dai suoi discepoli, il cui numero si accrebbe rapidamente. Gli uni lasciarono il mondo per seguirlo e divenire monaci questuanti; gli altri rimasero «padroni di casa», cioè secolari, ma con l'impegno di osservare i precetti fondamentali e, soprattutto, di provvedere i monaci di cibo, abiti e oggetti di prima necessità. Gli uni e gli altri provenivano dalle varie caste e da tutte le classi sociali.

Lo studio comparativo e critico delle fonti antiche permette di fissare la morte del Buddha verso l'anno 480 a.C. Steso sul fianco destro, col viso rivolto a occidente, perfettamente cosciente, diede le ultime istruzioni ai suoi discepoli desolati, operò l'ultima conversione, quella del religioso Subhadra; poi, a notte inoltrata, entrò in meditazione e si spense: fu il suo *parinirvāna*, ossia la sua estinzione totale.

2. *Comparsa del Buddhismo*

Nel VI secolo a.C. assistiamo, per così dire, alla fioritura del Buddhismo nell'India settentrionale. Cerchiamo, anzitutto, di comprendere questo fenomeno. Come mai il Buddhismo si è staccato dall'Induismo, visto che il Buddha era uno dei tanti predicatori itineranti, così frequenti nel bacino del Gange in quei tempi? Vedremo in quale misura il suo insegnamento era ancora allineato con le tradizioni vediche e brahmaniche, e, per contro, in che cosa si opponeva profondamente a quelle stesse tradizioni, che pure gli avevano preparato il cammino.

Per focalizzare la rottura e la continuità, è necessario risalire al periodo vedico (1200-800 a.C.) e individuare le principali istituzioni religiose. Il mutamento prodottosi nell'epoca seguente, quella delle *Upanishad* (800-600 a.C.), risulterà più evidente se riusciremo a vedere con maggior chiarezza come esso, fino a un certo punto, preparasse quella rivoluzione religiosa che fu il Buddhismo originale.

a. Il periodo vedico

Nel periodo vedico la tendenza religiosa prevalente era la ricerca dell'armonia. Era un'armonia cosmica, nella quale l'uomo doveva trovare il proprio posto e alla quale era suo compito contribuire per realizzare il proprio destino; la norma suprema di questa armonia, sempre da mantenere o da ripristinare, era il *dharma*.

Il dharma. La radice sanscrita *dhar-* significa: reggere, sostenere, tener fermo, portare; e il sostantivo *dharma* indica il risultato di questa azione. Il *dharma* assicura la coesione del mondo nella sua totalità, sommando il mondo degli dei, il

mondo degli uomini e degli animali e quello degli spiriti infernali. Questa «legge eterna» è praticamente equivalente alla nozione occidentale di religione: il *dharma*, infatti, non è soltanto ciò che è prescritto nei testi sacri, ma anche ciò che regge l'esistenza umana, vista nel suo rapporto con le divinità e con il cosmo. Difatti, per gli indu la religione è *Sanatama dharma*, il *dharma* eterno.

Il *dharma* si presenta come una struttura universale ed eterna. Ma non sono le realtà cosmiche divine o umane ad essere eterne: lo è la legge che ne regola l'ordine e l'armonia. Ora, questi sono costantemente minacciati, per cui è necessario conoscere il *dharma* per operare al fine di mantenerli o ripristinarli. Da qui, l'importanza della conoscenza dei testi sacri in generale, e del rituale in particolare.

Il sacrificio. Non è questa la sede per descrivere i diversi tipi di cosmogonie presentati dagli inni vedici, ma è indispensabile parlare del mito di Prajāpati, se si vuole afferrare la portata della dottrina del sacrificio insegnata dai *Brāhmana*. Prajāpati è il grande Purusha, il Gigante primordiale che si sacrificò per creare il mondo; questa creazione avviene con un'emanazione che implica il passaggio dall'Uni-totalità alla molteplicità e alla dispersione spaziale e temporale. Sulla base di questo, Prajāpati può essere identificato con l'universo. Ma può identificarsi anche con il tempo ciclico, ossia con l'anno: perché il mondo e la vita si estinguono nel corso della loro stessa durata. Il *Shatapatha-Brāhmana* così descrive l'estinzione di Prajāpati:

> «Dopo che Prajāpati ebbe emesso gli esseri viventi, le sue giunture non erano più articolate. Ora, Prajāpati è certamente l'anno e le sue articolazioni sono le due giunzioni del giorno e della notte, la luna piena e la luna nuova e l'inizio delle stagioni. Egli era incapace di sollevarsi, essendo le sue articolazioni indebolite; e gli dei lo risanarono con l'*agnihotra*[7], rinforzandogli le articolazioni» (*Shat.-Br.* I, 6, 3, 35-36).

Prajāpati può identificarsi anche con l'altare sacrificale, perché l'anno e l'altare sono omologhi:

> «Questo Prajāpati, l'anno, è costituito da 720 giorni e notti; questa è la ragioni per cui l'altare richiede 360 pietre di recinzione e 360 mattoni» (*Shat.-Br.* X, 4, 2, 2).

I sacerdoti risanano Prajāpati, lo ricompongono, quando posano gli strati di mattoni che formano l'altare.

Mircea Eliade dice giustamente:

> «Nei *Brāhmana* vi è il senso originale del sacrificio: ricreare il Cosmo "disarticolato", "esaurito" dal tempo ciclico (l'Anno). Attraverso il sacrificio

[7] *Agnihotra*, l'offerta del fuoco. Si esegue all'alba e al crepuscolo e consiste in un'offerta di latte ad Agni.

— cioè con l'azione sostenuta dai sacerdoti — il mondo è ora vivo, ben integrato e fertile. Si tratta di una nuova applicazione dell'idea arcaica che invocava la ripetizione annuale (o periodica) della cosmogonia. È anche la giustificazione dell'orgoglio dei brahmani, convinti dell'importanza decisiva dei riti. Perché "il sole non si leverà se il sacerdote, all'alba, non offrirà l'oblazione del fuoco" (*Shat.-Br.* II, 3, 1, 5). Nei *Brāhmana* gli dei vedici sono ignorati o subordinati alle potenze magiche e creatrici del sacrificio. Si afferma che, all'inizio, gli dei erano mortali (*Taitt.-Sam.* VIII, 4, 2, 1, ecc.); essi divennero divini e immortali grazie al sacrificio (*ibid.*: VI, 3, 4, 7; VI, 3, 10, 2; ecc.). Da allora tutto si concentra nella forza misteriosa del rito: l'origine e l'essenza degli dei, la potenza sacra, la scienza, il benessere in questo mondo e la 'non-morte' nell'altro»[8].

L'ātman. Ma vi è di più: il sacrificio non permette soltanto di ripristinare e mantenere l'ordine del mondo, è anche suscettibile di produrre una realtà spirituale indistruttibile: l'*ātman*. In realtà, nell'azione rituale, Prajāpati e l'officiante sono identici: e, come per mezzo del sacrificio la divinità recupera la propria integrità e consistenza, così l'officiante costruisce il proprio io, consegue la propria completezza, «fabbrica il proprio» *ātman*: e, grazie all'*ātman*, diviene «immortale». Fin dall'epoca dei *Brāhmana*, *brahman* e *ātman* erano praticamente coincidenti: il termine *brahman* designa il processo del sacrificio cosmico e, per estensione, la potenza misteriosa che domina l'universo; ma nei Veda, *brahman* viene già considerato come la realtà imperitura, immutabile, fondamento e principio di ogni esistenza. Il *brahman* si identifica con lo *skambha*, il pilastro, il sostegno del Cosmo: «Colui che conosce il *brahman* nell'uomo, conosce l'essere supremo, e colui che conosce l'essere supremo, conosce lo *skambha* (*Atharva Veda*, X, 8, 43). E il *brahman* nell'uomo è l'*ātman*.

Il sistema delle caste. L'ordine cosmico deve riflettersi anche nell'organizzazione della vita sociale; ma la struttura sociale voluta dal *dharma* deve essere, a sua volta, rispettata affinché l'ordine cosmico sia conservato. La necessità dell'armonia fra ordine cosmico e ordine umano è già suggerita dal mito cosmogonico del Purusha, sacrificato dagli dei per creare il mondo:

> «La sua bocca divenne il Brahmano, il Guerriero (*kshatrīya*) fu il prodotto delle sue braccia, le sue cosce furono l'Artigiano (*Vaishya*), dai suoi piedi nacque il Servitore (*shūdra*)» (*Rig Veda*, X, 90, 12).

Si riconoscono in questa elencazione i quattro ordini o statuti ereditari e gerarchici che strutturano la società brahmanica e che, in sanscrito, si dicono *varna*, colori. All'interno di questa struttura gerarchica sono ripartite circa tremila

[8] M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Sansoni 1990 (2ª ed.), I, «Dall'età della pietra ai misteri di Eleusi».

formazioni endogame, determinate dalla nascita e, per questa ragione, chiamate *jāti*. Sono rette da un consiglio e da un capo, e seguono regole tradizionali che hanno valore sacro; la *jāti* è la vera casta.

L'opposizione fra il «puro» e l'«impuro» è, per così dire, la chiave di volta di questo sistema di caste. Se la classe dei brahmani attesta la massima purezza, quella degli «intoccabili», che nella società indiana sono addetti a funzioni ripugnanti, come, per esempio, la vuotatura dei pozzi neri, produce un'impurità così grande da farli collocare ai margini della società, la quale, tuttavia, ha bisogno dei loro servizi; essi sono considerati «paria».

Il rispetto del *dharma*, come si è visto, garantisce la stabilità e la continuità del cosmo e assicura l'equilibrio della società umana. Per questo ogni essere umano deve vivere conformemente al *dharma* in generale, ma anche in conformità alle norme che regolano la sua propria casta e che costituiscono il suo *dharma* particolare: lo *svadharma*. L'armonia universale può, dunque, considerarsi a un tempo il fondamento e lo scopo di tutta l'attività umana.

b. La reazione upanishadica

Nella concezione vedica, che abbiamo appena ricordato, l'universo e la società appaiono come organizzazioni totalizzanti, nelle quali si riassume la totalità delle vicende individuali. Con le *Upanishad* l'accento si sposta: i destini individuali vengono ad occupare un posto di primaria importanza. Da una religione dell'armonia si passa a una religione della liberazione, il cui problema centrale è il seguente: come sottrarsi ai limiti della condizione umana? La risposta nuova a questa domanda poggia su una più spinta elaborazione delle due nozioni chiave: quella di *karma* (l'atto) e quella di *moksha* (la liberazione, la salvezza).

Il karma. Cos'è il *karma*? È l'atto cosciente e volontario, risultanza del desiderio (*kāma*). Ogni atto è un'energia che trasforma il suo autore, come afferma la *Brihad-āranyaka-upanishad*: «Si diventa buoni con una buona azione, malvagi con un'azione malvagia» (III, 2, 13). Questa affermazione, apparentemente banale, condurrà molto lontano, perché, nella mentalità indiana, la natura concreta di ciascun individuo è come l'inclinazione a sentire l'esistenza secondo la qualità dell'atto iniziale, di cui essa è il risultato differenziato. Se l'atto era buono, il frutto è saporito; se era turpe, il frutto è amaro. Così, ora noi mangiamo i frutti delle azioni compiute in precedenza, mentre compiamo le azioni di cui mangeremo i frutti in futuro. Prima o poi, dovremo mangiare i frutti di tutte le azioni umane compiute per desiderio. La legge del *karma* è l'espressione del legame necessario — quasi fisico — che esiste fra il desiderio, l'azione e il suo frutto. Questa legge assume vaste proporzioni: essa regge la totalità del divenire degli esseri che compongono l'universo.

La legge del *karma* si applica innanzitutto all'atto per eccellenza, l'atto rituale: questa applicazione scatenerà una profonda crisi spirituale. Infatti, ogni azione

compiuta allo scopo di ottenere un risultato si inserisce nella progressione illimitata di cause ed effetti. Ma ogni singola azione è in se stessa limitata e produce un effetto limitato. D'altro canto, l'attività rituale non è che una parte dell'attività umana: ammettendo che con l'azione rituale il celebrante costruisca il suo *ātman*, dove mai si realizzano i «prodotti» di *tutti gli altri suoi atti* compiuti durante l'intera vita? Questi altri atti — tanto i buoni che i cattivi — costituiscono altrettante cause che avranno i loro effetti: dovranno dunque realizzarsi in un nuova esistenza, celeste o terrena, la cui durata verrà determinata dalla qualità delle cause da cui essa dipende. Questo concetto spazzava via l'idea che l'«immortalità» si potesse ottenere per mezzo dell'attività sacrificale: dopo aver goduto di una «post-esistenza» beata in un mondo extraterrestre, l'anima doveva reincarnarsi. Era stata scoperta la legge della trasmigrazione (*samsāra*).

Il moksha. Il termine *samsāra* è apparso, dunque, per la prima volta nelle *Upanishad*. Quale che sia l'origine della dottrina della reincarnazione, il suo inserimento nel pensiero indu provoca un cambiamento profondo nel modo di considerare l'esistenza umana: l'uomo è incatenato dalle proprie azioni a un divenire che è fonte incessante di limiti, di insoddisfazione e di dolore. Il desiderio (*kāma*), solitamente all'origine dell'azione, diviene allora sospetto. L'attività rituale stessa incatena alla reincarnazione. Ora, il male da cui dobbiamo liberarci è esattamente questa serie infinita di reincarnazioni che assoggetta le creature al divenire, al finito, e, quindi, alla sofferenza. Il *moksha*, la liberazione, è proprio l'emancipazione dalle reincarnazioni: si tratta di prendere la tangente per uscire da un cerchio infernale.

La conoscenza salvifica. Come ottenere questa liberazione? Abbiamo visto che non la si ottiene con il sacrificio. I *rishi* proporranno un'altra via: una conoscenza di tipo gnostico, una saggezza fatta di intuizioni metafisiche e di lucidità morale. Il valore soteriologico della conoscenza era stato già riconosciuto e esaltato dai *Veda* e dai *Brahmana*. Ma per i *Brahmana* si trattava della conoscenza (esoterica) delle omologie attuate dall'atto rituale che aveva valore salvifico, mentre l'ignoranza delle stesse condannava l'uomo a una «seconda morte». I *rishi* sono andati oltre: dissociando la conoscenza esoterica dal suo contesto rituale, l'hanno considerata come gnosi capace di afferrare la verità assoluta e, dunque, di dissipare l'ignoranza, l'*avidya*, che incatena i non iniziati al *karma*. La conoscenza è, perciò, salvifica in quanto elimina l'*avidya*, causa prima del *karma*, il quale, a sua volta, lega al *samsāra*. Infatti, come abbiamo già detto, l'atto genera un frutto, perché è mosso da un desiderio — buono o cattivo che sia — : ma il desiderio stesso proviene dall'ignoranza, causa di attaccamento a valori illusori; questo attaccamento è all'origine delle strutture e del dinamismo dell'esistenza umana. Secondo i *rishi*, l'*avidya* è, da un certo punto di vista, creatrice, mentre la conoscenza, operando una «de-creazione», è liberatrice: chi, grazie a un'illuminazione interiore, abbia compreso il carattere illusorio delle strutture nelle quali si dibatte il «non-iniziato», si trova affrancato da queste strutture; il suo

ātman non è più prigioniero, ed è svincolato dalla legge del *karma* e dalle reincarnazioni che ne sono la conseguenza. Questo è il *moksha*, la liberazione totale e definitiva.

L'identità ātman-Brahman. È chiaro che questo modo di intendere la liberazione implica un'esperienza spirituale che permette di capire l'*ātman* come appartenente all'ordine della realtà incondizionata e, di conseguenza, come identificabile col *Brahman*. È proprio quello che afferma, per esempio, la Chāndogya Upanishad (III, 14, 2-4): essa descrive il *Brahman* come fosse il mondo intero, ma, ciò nonostante, di natura spirituale. Esso contiene tutte le cose: esso è «il mio *ātman* nel mio cuore, più piccolo di un grano d'orzo, di un seme di mostarda», eppure al tempo stesso «più grande della terra, più grande dell'atmosfera, più grande di questi mondi». Poco oltre, la stessa Upanishad cita l'insegnamento di un maestro al proprio figlio: l'*ātman* è la realtà divina nell'uomo. Come da un fuoco ardente scaturiscono migliaia di scintille simili ad esso, così dall'essere immutabile nascono tutte le creature che a esso ritorneranno. L'insegnamento si conclude con la nota formula: «*Tat twam asi*: tu sei ciò!» (VI, 1-15).

Va fatto notare che questa presa di coscienza dell'identità di *ātman* e *Brahman* non è il risultato di un insegnamento teorico, che non va tuttavia trascurato, ma che è solo una delle componenti della preparazione spirituale del discepolo. La meditazione sull'identità *ātman-Brahman* presuppone un lungo addestramento spirituale, dove l'ascesi è importante quanto la gnosi; ma l'elemento decisivo è la comparsa di una «luce interiore» che faccia «vedere» il mistero del *Brahman*, rivelando così l'*ātman*. Il *rishi* comprende la propria situazione esistenziale nel momento in cui afferra il carattere paradossale del *Brahman*, che si manifesta tanto nello spirito come nella natura (*prakriti*): in realtà, è la coesistenza di due modalità contrarie nell'Essere primordiale che permette di attribuire un significato all'esistenza umana, poiché è essa stessa paradossale, in quanto retta dalla legge del *karma*, benché «racchiuda» un *ātman*. La legge del *karma*, come la trasmigrazione che ne deriva, fa parte del processo cosmico che è una manifestazione del *Brahman*, ma è possibile liberarsi da questa legge, quando il processo cosmico sia inteso come «gioco (*līlā*) divino», o come «illusione» (*māyā*) provocata dall'*avidya*, o, ancora, come prova posta sul cammino dell'uomo per invitarlo a cercare la via della salvezza. Per questa ragione il *rishi* si sforzerà di separare il principio spirituale (*ātman*) che è in lui dalla vita organica e psico-mentale, il cui dinamismo dipende dalla natura (*prakriti*): difatti, è l'Io purificato dalle esperienze psico-mentali che viene identificato con il *Brahman* e che può, dunque, considerarsi immortale. Le tecniche ascetiche e i metodi di meditazione, che permettono di ottenere la dissociazione fra *ātman* e *prakriti*, saranno elaborate nei primi trattati dello Yoga.

c. La rivoluzione buddhista

L'anattā. La rivoluzione buddhista scaturisce dal rifiuto assoluto, viscerale dell'*ātman*. È la dottrina dell'assenza dell'Io: l'*an-ātman* (in pāli: *anattā*). Beninte-

so, il Buddhismo non nega la realtà dell'«ego» nel senso di individualità fenomenica; né si oppone tassativamente alla nozione di «anima», purché sia considerata un elemento della natura (*prakriti*): nega, invece, la realtà dell'*ātman* come veniva inteso e definito dalle Upanishad; nega l'affermazione di un «soggetto» trascendente l'ordine fenomenico. In questo senso Buddhaghosa scriveva: «Esiste solo la sofferenza, ma non vi è alcun sofferente; esistono le azioni, ma non vi è alcun agente»[9].

Si rendeva, quindi, necessaria la reinterpretazione del *samsāra*, meglio tradotto come trasmigrazione che come reincarnazione, in quanto quest'ultimo termine implica l'esistenza di un soggetto che passa da una vita all'altra, mantenendo la propria identità. Parafrasando Buddhaghosa potremmo dire: «Solo la trasmigrazione esiste, ma non vi è alcun soggetto che trasmigra».

In questo senso, la dottrina del Buddhismo antico può considerarsi fenomenismo. Qualsiasi essere appartenente al mondo fenomenico è un insieme di elementi, di forze e di energie in perpetua trasformazione, reciprocamente condizionati, senza che nessuna realtà sostanziale, nessun Io permanente sottenda i fenomeni. Lo stesso vale per l'uomo: è costituito da cinque gruppi di elementi, o aggregati, che si condizionano l'un l'altro, e non è nient'altro. Questi cinque aggregati sono quelli della materia, delle sensazioni, delle percezioni, delle formazioni mentali e della coscienza.

Prendiamo, ad esempio, l'aggregato della coscienza. Uno dei discepoli del Buddha, Sāti, sosteneva che il maestro avesse insegnato: «È la coscienza stessa che trasmigra e che erra». Il Buddha gli chiese di spiegargli che cosa intendesse per «coscienza». La risposta di Sāti è classica:

> «È ciò che esprime, sente, verifica i risultati delle azioni buone e cattive qui e là.
> — A chi mi hai inteso tu insegnare la dottrina in questo modo, o sciocco? Non ho forse spiegato, in mille modi, che la coscienza nasce da condizioni? Non vi è nascita della coscienza senza condizioni».

E il Buddha diede questa spiegazione:

> «La coscienza prende nome a seconda della condizione da cui ha origine: dall'occhio e dalle forme nasce una coscienza, che viene detta visiva; dall'orecchio e dai suoni ha origine una coscienza che viene detta uditiva; dal naso e dagli odori nasce una coscienza detta olfattiva; dalla lingua e dai sapori nasce la coscienza detta gustativa; dal corpo e dagli oggetti tangibili nasce quella detta tattile; dall'organo mentale e dagli oggetti mentali nasce la coscienza chiamata mentale»[10].

[9] Visuddhimagga (Pāli Text Society), p. 513.

[10] Mahātanhāsamkhaya-sutta, Majjhima-nikāya I (PTS), p. 256.

È utile ricordare che, alla fine dell'enunciato della prima Nobile Verità, il Buddha aveva dichiarato: «In breve, i cinque aggregati dell'attaccamento sono sofferenza: essi sono *dukkha*». Perché sono *dukkha*? Perché sono oggetto di attaccamento. Infatti, questi cinque aggregati non sono che combinazioni originate da elementi impermanenti (*anicca*), dietro ai quali non si trova alcun Io permanente (*anattā*). La tentazione costante del cuore umano è di fare affidamento su queste realtà relative, impermanenti e vuote, come se avessero valore assoluto: ma il loro carattere impermanente, prima o poi, si rivela, e la disillusione avrà la stessa intensità dell'illusione (*avijjā*) e della passione (*tanhā*) che avevano causato l'attaccamento. Vi è, dunque, uno stretto legame fra queste tre caratteristiche dell'esistenza fenomenica, generalmente elencate con questo ordine: *anicca* (impermanenza), *dukkha* (dolore), *anattā* (assenza di *ātman*).

Il nirvāna. L'*ātman* non rientra, dunque, nell'ordine fenomenico e neppure nell'ordine transfenomenico; il *Brahman* non è contestato meno dell'*ātman*. La realtà assoluta stessa è priva di *ātman*: un versetto del Dhammapada lo afferma decisamente: «Tutte le realtà sono senza Io: *Sabbe dhammā anattā*»[11]. Tuttavia, il Buddhismo non è nichilista. È vero che il *nirvāna* viene espresso per mezzo di termini negativi: è non-composto, incondizionato, è assenza di desiderio, cessazione, estinzione. Ma ciò significa semplicemente che sta al di là di tutte le categorie concepibili sulla base della condizione umana. Infatti, proprio la convinzione che solo la realtà assoluta può appagare il desiderio di felicità del cuore umano è il motore di tutta la pratica buddhista. Ma poiché il Buddhismo non fa appello ad alcuna rivelazione — e, infatti, «chi» rivelare? — si preclude la possibilità di affermare alcunché di positivo nei riguardi dell'assoluto; e non si può che riconoscere la sua coerenza intellettuale. Questo aspetto apofatico del Buddhismo risulta con chiarezza dal seguente brano del Buddhismo antico:

> «Vi è un non nato, non causato, non creato, non formato. Se non ci fosse questo non nato, non causato, non creato, non formato, non sarebbe possibile alcuna uscita da questo mondo nato, causato, creato, formato.
> Ma poiché vi è un non nato, non causato, non creato, non formato, è possibile fuggire dal mondo di ciò che è nato, causato, creato, formato»[12].

La salvezza. Come accedere al *nirvāna*? Il Buddhismo si situa perfettamente nel prolungamento della reazione upanishadica, ma la radicalizza. Già nelle Upanishad, il desiderio (*kāma*) era divenuto sospetto: fondato sulle illusioni causate dall'ignoranza (*avidya*) gravava sull'azione col suo peso, in quanto origine della necessità della reincarnazione. Per il Buddhismo si tratta anche di spezzare la catena delle trasmigrazioni epurando il *karma*. Ma non per questo viene bandita ogni forma di desiderio. Infatti, il termine «desiderio» può riferirsi a realtà di

[11] Dhammapada, xx, 279.

[12] Udāna, iii, 3.

ordini diversi. Vi sono, innanzitutto, i movimenti spontanei della sensibilità, sia sul piano fisico sia su quello psichico; per esempio, è normale sentire gli stimoli della fame, questo è nella natura delle cose. Il Buddha stesso, dopo il Risveglio, pur essendo in stato nirvanico, soffriva ancora per la fame, la sete e la fatica. Il «desiderio» può significare anche l'intenzionalità dell'attività volontaria: quando si agisce, lo si fa per raggiungere uno scopo. E il Buddha stesso rimase volontariamente in questa vita fenomenica per circa quaranta anni dopo il Risveglio, per avere l'agio di predicare agli uomini e agli dei il *dharma* che aveva scoperto. Ma la sua attività era puramente disinteressata, senza un vantaggio per sé ... dato che non vi è un «sé». Il terzo senso del termine «desiderio» viene chiarito nel sermone di Benares con la metafora della sete: si tratta di un desiderio avido, smanioso, egocentrico. È appunto un desiderio del genere che provoca il *karma*, e che scatena il *samsāra*.

Perché, quando si desidera, si desidera per sé. L'Io è la causa di ogni attaccamento. Se si può giungere all'intuizione che non esiste l'Io e interiorizzarla, allora si potrà eliminare la radice di ogni desiderio egocentrico e l'essere sarà libero dal peso del *karma*. In questo esattamente consiste la radicalità del Buddhismo: è necessario cancellare l'illusione dell'esistenza dell'Io per cancellare il desiderio. Questo radicale «oblio di sé» è, peraltro, da prendere più in senso esistenziale che come affermazione di ordine speculativo, perché il Buddhismo è pragmatismo. Quello che vuole, e lo vuole con urgenza, è di liberare l'uomo dal dolore. Ora, l'attaccamento a sé stessi è la vera prigione dell'essere umano e la causa prima della sua sofferenza: è, dunque, da questa prigione che si deve farlo uscire a tutti i costi.

3. Il Buddhismo e la cultura indiana

Si è visto in che modo sia comparso il Buddhismo e in che senso abbia costituito una rivoluzione nei confronti del Vedismo e dell'Induismo antico. Ci proponiamo ora di situare con maggior precisione il Buddhismo nell'ambito della cultura tradizionale, distinguendo anzitutto gli elementi che ne ha rifiutato e quelli che ha conservato, pur modificandoli.

a. Elementi delle tradizioni vediche e brahmaniche rifiutati dal Buddhismo

L'ātman. Della dottrina dell'*anattā* abbiamo già trattato. Questa radicale presa di posizione del Buddhismo costituisce, per così dire, «lo spartiacque» fra Induismo e Buddhismo; essa è alla base della profonda differenza di mentalità fra induisti e buddisti. Alcune scuole del Buddhismo del Grande Veicolo (*Mahāyāna*) danno l'impressione di reintrodurre impercettibilmente la nozione di *ātman* individuale o universale. Il fatto è che un punto fondamentale della spiritualità

buddhista è la presa di coscienza della necessità di un totale «lasciar andare la presa»; non essere avidi di possesso, né di potere e *neppure dell'essere*, appariva come una necessità per la salvezza; la liberazione totale suppone questo salto nell'ignoto.

La rivelazione. L'Induismo fa uso del termine sanscrito *Shruti*, che significa «ascolto», sia in senso soggettivo (il fatto di udire), sia in senso oggettivo (ciò che viene udito); e ciò che è stato udito è stato affidato ai Veda. Shruti e Veda sono, dunque, praticamente sinonimi. La trasmissione dei Veda è avvenuta oralmente durante molti secoli e in modo fedele. Il valore della *Shruti* proviene da quella che è l'espressione sonora dell'ordine cosmico e da quella che viene rivelata dal *dharma*, la verità eterna. I *rishi* che l'hanno udita si sono limitati a ripeterla, come un'eco.

Il Buddhismo rifiuta, non tanto la possibilità di una rivelazione, ma il fatto di riconoscere autorità assoluta a coloro che trasmettono questa rivelazione, cosicché questa tradizione verrebbe a costituire la sola verità. È quello che risulta chiaramente dal seguente brano di un discorso del Buddha:

> «Un giovane brahmano di sedici anni, di nome Kāpathika, apprezzato da tutti per lo spirito brillante, fece un giorno una domanda al Buddha: — Venerabile Gautama, vi sono gli antichi testi sacri dei brahmani trasmessi di generazione in generazione dalla tradizione orale ininterrotta. Da parte loro i brahmani sono giunti alla conclusione assoluta: 'Questa sola è la Verità, e ogni altra cosa è falsa'. Ora che ne dice il Venerabile Gautama?
> Il Buddha domandò: — Fra i brahmani, ve n'è anche uno solo che personalmente pretenda di sapere e vedere che: "Questa soltanto è la Verità e ogni altra cosa è falsa"?
> Il giovane fu sincero e rispose: — No.
> — Allora, vi è un solo istruttore, o un solo istruttore dei brahmani, che risalga alla settima generazione, oppure anche uno solo degli autori originali di questi testi che pretenda di sapere e vedere che: "Questa soltanto è la Verità e ogni altra cosa è falsa"?
> — No.
> — Allora, è come una fila di ciechi, ognuno si aggrappa al precedente; il primo non vede, quello di mezzo non vede e nemmeno l'ultimo vede. Così sembra che lo stato di brahmano sia come quello di questa fila di ciechi»[13].

I sacrifici. Il Buddhismo non prevede alcun rito sacrificale. In questo rientra nella logica della reazione upanishadica: con il suo effetto karmico, il sacrificio non può essere altro che un ostacolo alla liberazione definitiva, al *moksha*: esso contribuisce non ad affrancare, ma ad incatenare il sacrificante al *samsāra*. Inoltre, come si è già detto, le divinità stesse sono considerate prigioniere della trasmi-

[13] Cankī-sutta, Majjhima-nikāya, n 95.

grazione: esse sono, quindi, inferiori al Buddha, e, anch'esse, hanno bisogno della sua predicazione per accedere alla liberazione. Di conseguenza, le divinità non possono giovare alla salvezza dell'uomo. A chi, dunque, offrire sacrifici? Secondo il pensiero buddhista originale, l'uomo è padrone di se stesso, nel senso che al di sopra di lui non vi sono esseri o potenze da cui debba dipendere e che possano giudicarlo o salvarlo; da questo l'affermazione del Buddha: «Si è il rifugio di se stessi; chi altri potrebbe essere il rifugio?»[14]. Infine, il sacrificio, che implica l'immolazione di un animale, è addirittura contrario al rispetto verso ogni forma di vita e, quindi, incompatibile con l'ideale buddhista: non uccidere, primo precetto della sua morale.
Le caste. Il rifiuto delle caste è anch'esso conseguenza logica dell'antropologia buddhista: la legge del *karma* vale per tutti, a prescindere dalle caste. Inoltre, i testi del Buddhismo antico rilevano con una certa vivacità le deviazioni spirituali generate da questo sistema: la pretesa di possedere la conoscenza autentica e l'interpretazione indiscutibile dei Veda suscita l'orgoglio dei brahmani e il loro attaccamento ai privilegi: lo statuto socio-religioso dei brahmani viene contestato insieme alle loro qualità morali. Dal punto di vista della virtù, tutti gli uomini sono su una base di uguaglianza: un nobile può condursi in modo immorale e biasimevole, e lo stesso vale per un brahmano e per chiunque altro. Chi si abbandona ai vizi è un «paria», anche se è un brahmano. Il Buddha lo afferma con forza in un discorso che andrebbe letto per intero:

> «... Colui che pretende di essere un *aharant*, senza esserlo, è il ladro più grande e, in realtà, il più basso dei paria di tutti i mondi fino a quello di Brahma ... Non si diventa paria per nascita. Non si diviene brahmano per nascita. Con le proprie azioni si diviene un paria, con le proprie azioni si diventa brahmano»[15].

Sapendo fino a che punto la società indiana era strutturata — e lo è tuttora — secondo il sistema delle caste, non sarà sorprendente il fatto che la dottrina del Buddha apparisse eterodossa e sovversiva. Per questa ragione, dopo aver conosciuto un periodo di sviluppo ed espansione ai tempi dell'imperatore Asoka (III secolo a.C.), il Buddhismo venne sempre più emarginato, tanto che con l'invasione musulmana, all'inizio del XII secolo, ricevette il colpo di grazia: la presa di Bihar da parte dei musulmani nel 1153 segnò la fine del Buddhismo sul territorio indiano. Vi ricomparirà timidamente ai nostri giorni.

b. Elementi conservati e adattati dal Buddhismo

Il dharma. La nozione di *dharma* è il primo concetto fondamentale che abbiamo incontrato nel nostro breve esame del periodo vedico. Nel Buddhismo, ritrovia-

[14] Dhammapada, XII, 160.
[15] Suttanipāta, I, 7.

mo la concezione vedica del *dharma*: si tratta sempre della legge eterna che regge l'ordine e l'armonia di tutte le realtà, siano esse cosmiche, divine o umane. Notiamo ancora che il Buddha non ha preteso di aver «inventato» il *dharma*: dichiara di averlo scoperto grazie all'illuminazione interiore procuratagli dal Risveglio. L'illuminazione fa del Buddha «l'Onnisciente», e l'immediatezza della sua esperienza gli dà una sicurezza assoluta, come testimoniano i testi antichi. Per esempio:

> «Vittorioso su tutto, onnisciente io sono ... Conoscendo mediante me stesso, a chi dovrei fare riferimento? Per me, non vi è maestro; non esiste uno pari a me ... Io sono perfetto nel mondo; Maestro supremo, ecco cosa sono ...»[16].

Il *dharma* buddhista è dunque, anzitutto, l'insegnamento del Buddha stesso: ed è esattamente il primo significato che questo termine riveste nel Buddhismo. Vi sono altri due significati.

Nel secondo, *dharma* è l'«oggetto mentale», ossia il «contenuto del pensiero»: l'idea presente allo spirito può così corrispondere a qualche cosa di reale o di immaginario.

Nella sua terza accezione, *dharma* indica: «cosa, elemento, realtà». È un significato molto ampio, inclusivo non solo delle realtà o stati condizionati, ma anche del non-condizionato, cioè dell'assoluto o *nirvāna*. Questo è anche il concetto implicito nell'adagio «tutti i *dharma* sono senza Io»[17], il che significa, in ultima analisi, che tutte le realtà, siano esse condizionate o no, mondane (*laukika*) o ultra-mondane (*lokottara*), sono senza *ātman*, individuale o universale.

Il karma. Studiando la reazione upanishadica abbiamo incontrato la nozione chiave di *karma* (in pāli: *kamma*) e la ritroviamo nel Buddhismo senza modifiche salienti: anche per il buddhista, la legge del *karma* è l'espressione del legame necessario — quasi fisico — fra il desiderio, l'azione e il risultato. Ma questa legge viene reinterpretata in funzione della dottrina dell'*anattā*. Scrive Buddhaghosa:

> «Non esiste l'autore di un'azione,
> né il raccoglitore del frutto:
> Solo il flusso delle parti composte che scorre»[18].

Il *karma* non è dunque immagazzinato in un soggetto permanente: l'energia karmica si manifesta attraverso il flusso mentale, sempre pronto a manifestarsi nei fenomeni multipli, secondo le occasioni che si presentano.

È necessaria una precisazione essenziale. Dal punto di vista buddhista, le de-

[16] Majjhima-nikāya, I, nella traduzione inglese della Pāli Text Society: «Middle-length Sayings», pp. 214-215.

[17] In pāli: «sabbe dhammā anattā».

[18] Visuddhimagga, XIX, 20.

terminazioni e i condizionamenti di un essere individuale fenomenico non sopprimono la sua libertà: poiché il *karma* non è predestinazione, né necessità alla quale bisogna sottomettersi con fatalismo. Al contrario, l'essere fenomenico è sempre in divenire, e il divenire dipende anche dal suo modo di operare, e questo modo reagisce su di lui e lo modifica continuamente. Ecco la ragione per cui l'uomo deve sforzarsi di vivere nel presente: infatti, è nell'azione presente che può migliorare il proprio *karma* preparando, così, le condizioni di esistenza che gli permetteranno di raggiungere un giorno —in questa vita o in una rinascita ulteriore — la saggezza perfetta (*prajñā*), dalla quale potrà raggiungere il *nirvāna*; è il senso della via buddhista.

Il samsāra. Siamo sempre nella linea della reazione upanishadica, in quanto il Buddhismo vede allo stesso modo il legame fra questa legge del *karma* e la trasmigrazione: il *karma* è considerato il vero «motore» del *samsāra*. Tuttavia la dottrina del *samsāra* viene reinterpretata in funzione di quella dell'*anattā*, come accennato più sopra: poiché non vi è soggetto permanente, la trasmigrazione non va intesa come il passaggio dell'*ātman* da un corpo a un altro; strettamente parlando, nulla di permanente o di immutabile può trasmettersi da una vita a un'altra.

Come spiegare allora la continuità del *samsāra*? Secondo il Buddhismo, il principio di continuità è costituito dall'energia karmica stessa, giacché si tratta di una notevole energia vitale, che non viene distrutta quando si arrestano le funzioni dell'organismo fisico, in quel momento che noi chiamiamo «morte»; essa continua a manifestarsi sotto altra forma, provocando un rientro nell'esistenza che si chiama rinascita. Per comprendere come questo rientro nell'esistenza possa avvenire senza il supporto di un Io permanente nella successione di fenomeni, basta considerare che, anche in questa vita, noi continuiamo a esistere senza un Io permanente che faccia da sostrato alla combinazione transitoria dei cinque aggregati. Di conseguenza, nel corso della vita noi moriamo e nasciamo ad ogni istante. La morte viene così sdrammatizzata, divenendo solo una tappa, un po' più importante, un momento in una serie che continua senza discontinuità, ma che, nondimeno, cambia ad ogni istante; pensiamo alla fiamma che si alza nel buio: in ogni istante non è la stessa, ma neppure un'altra.

La bodhi e il moksha. Anche queste due nozioni sono state ereditate dalla reazione upanishadica e integrate dal Buddhismo nel suo proprio sistema dottrinale.

Il Risveglio (*bodhi*) è anche qui l'abbandono del sogno dell'esistenza fenomenica, grazie alla conoscenza perfetta, l'illuminazione, che dà accesso alla vera Realtà, eterna, semplice e illimitata, quella che non inganna. Bisogna, tuttavia, osservare che il Risveglio è prerogativa dei Buddha per definizione, se così si può dire: un Buddha è un Risvegliato, uno che ha provato il Risveglio. Il Buddha storico, Siddharta Gautama, fin dal Buddhismo antico è considerato come facente parte di un linea di numerosi Buddha: sei l'hanno preceduto e altri lo seguiranno; il primo, dopo di lui, è Maitreya. Prima di conoscere il Risveglio, que-

sti Buddha hanno dovuto — o dovranno — seguire tutto un percorso spirituale, quello dei *Bodhisattva*.

Un *Bodhisattva* è un uomo già maturato spiritualmente nel corso di numerose esistenze. Durante una nuova esistenza, incontra un Buddha ed è colpito dalla sua bellezza; concepisce il «pensiero del Risveglio» (*Bodhicitta*). Formula, allora, il suo proposito di giungere al Risveglio davanti a questo Buddha, che incoraggia la sua intenzione e gli predice il futuro Risveglio: così diviene un *Bodhisattva*, «un essere destinato al Risveglio». Le sue virtù maturano e i suoi meriti si moltiplicano nel corso di numerose esistenze. Infine, un giorno ottiene il Risveglio e diventa un Buddha perfetto.

La storia delle vite anteriori del Buddha Shākyamuni, come viene raccontata nei *Jātaka*[19], costituisce una perfetta descrizione di questo schema. Il proposito del futuro Buddha viene raccontato nel primo *Jātaka*:

> «In quel tempo, viveva un asceta di nome Sumedha. Un giorno, vedendo il Buddha Dīpankara, Sumedha, colpito dal suo maestoso splendore, fu invaso da una grande gioia ... Allora pensò: "Supponiamo che io, come Dīpankara, il «Dotato dei dieci Poteri», raggiunga il Risveglio Supremo e perfetto, che mi imbarchi sulla nave del *dharma*, che aiuti le folle ad attraversare l'oceano del *samsāra*, e che, in seguito, ottenga il *nirvāna* completo. Allora questo mi conviene di certo ... Ottenendo la conoscenza perfetta, diverrò un Buddha per il mondo intero, compresi gli dei. Perché dovrei, io, uomo che conosce la resistenza, compiere la traversata da solo? Ottenendo la conoscenza perfetta, aiuterei il mondo intero, compresi gli dei, a compiere la traversata. Con questa decisione che viene da me, uomo che conosce la resistenza, otterrò la conoscenza perfetta e aiuterò le grandi moltitudini a compiere la traversata" ...».

È chiaro che un Buddha raggiunge il *moksha*, la liberazione totale, con il suo stesso Risveglio. Ma i Buddha sono esseri eccezionali e il Buddhismo propone *a tutti* una via che conduce alla liberazione:

> «Come l'oceano non ha che un profumo, l'odore del sale, così, o monaci, il *dharma* non ha che un profumo, quello della liberazione»[20].

Vi è dunque un altro cammino, diverso da quello del *Bodhisattva*, per raggiungere il *nirvāna*. Sarebbe troppo lungo descriverne qui tutte le tappe; diremo semplicemente che questa via può condurre allo stato di *arhat* (in pāli: *arahant*). È lo stato di colui che ha ricevuto l'insegnamento del *dharma* e che ha percorso la via buddhista in modo talmente perfetto da sbarazzarsi di tutti i legami e di

[19] Gli Jātaka, o «Nascite», sono racconti leggendari di episodi diversi delle vite anteriori del Buddha Gautama; costituiscono un libro che fa parte del Canone pāli delle Scritture buddhiste.

[20] Udāna, v, 5.

tutte le passioni. Egli non ha conosciuto personalmente il Risveglio completo e, tuttavia, ha raggiunto lo scopo: entra nel *nirvāna* da questa via, per lui non ci saranno più rinascite; è un «nirvānato» vivente e otterrà l'estinzione totale (*parinirvāna*) alla fine di quest'ultima esistenza fenomenica: che è il *moksha*.

Lo yoga. Il Buddhismo costituisce uno yoga? Il termine *yoga* (dalla radice sanscrita YUJ-, che significa aggiogare, unire) viene usato in senso ampio nella cultura indiana per indicare una disciplina tendente a far concorrere tutte le energie dell'uomo verso uno scopo: il suo decondizionamento fisico, mentale e spirituale, la sua unione con l'assoluto. Secondo questo significato generale, il vocabolo *yoga* può, dunque, applicarsi alle diverse vie di liberazione e, di conseguenza, anche al Buddhismo.

Nel brahmanesimo, tradizionalmente si distinguono tre possibili vie alla liberazione. Anzitutto la via della conoscenza, *jñānayoga*; si tratta della salvezza tramite la conoscenza, tramite il vero sapere che dissipa l'ignoranza (*avidyā*), radice di ogni infelicità. Segue, quindi, la via dell'azione, *karma-yoga*, ossia della pratica integrale del *dharma*, tanto sul piano rituale che su quello morale, poiché ciascuno deve attendere al proprio dovere secondo le leggi della casta cui appartiene (*svadharma*). Questa via è presentata spesso nello spirito della *Bhagavad-Gītā*, secondo la quale non basta compiere gli atti prescritti, ma bisogna compierli disinteressatamente, perché solo colui che agisce senza attaccamento ottiene la liberazione. Infine, la via della devozione, *bhakti-yoga*. Il termine «devozione» va preso qui con significato ampio, in quanto la sua radice sanscrita, BHAJ-, significa, nella voce attiva, «dare in sorte» e, nella voce passiva, «ricevere in sorte». Chi pratica la *bhakti* è, per l'Induismo, l'uomo votato senza riserve alla lode e al servizio di una divinità e che riceve da lei, per grazia, una parte della vita divina.

Nel Buddhismo, esiste la *bhakti*? A prima vista si sarebbe tentati di rispondere negativamente, dato che per il Buddhismo non vi è dio cui votarsi o che possa far parte all'uomo della sua divinità; infatti, come abbiamo visto, il divino è relativizzato. Tuttavia, anche in questa dottrina si sono sviluppate forme reali e profonde di *bhakti*.

Per quanto riguarda la via dell'azione, essa è presente nel Buddhismo, ma non occupa un posto di primo piano.

Infatti, la salvezza buddhista è fondamentalmente raggiungibile attraverso la conoscenza: non la conoscenza razionale o scientifica, ma quella pratica e sapienziale, che trasforma e libera il soggetto che la sperimenta. In questo senso, si potrebbe definire il Buddhismo un *prajñā-yoga*. Definizione che, fortunatamente, non è mai stata usata, giacché avrebbe il grave inconveniente di ridurre la via buddhista a uno solo dei suoi aspetti, mentre, in realtà, essa comporta due poli, entrambi importanti e comprensibili solo l'uno con l'ausilio dell'altro: la saggezza e la compassione.

Nel Buddhismo antico, il polo affettivo della vita buddhista viene generalmente designato, in pāli, con l'espressione *mettā-karunā*, traducibile con «benevolenza-compassione».

— *Mettā*: è, in realtà, la «bontà tutta d'amore», ossia voler bene a tutti gli esseri affettivamente ed effettivamente:

> «Come una madre che a rischio della propria vita sorveglia e protegge il suo unico figlio, così con dedizione, senza riserve, bisogna aver cara ogni cosa vivente, amare il mondo nella sua interezza, al di sopra, al di sotto e tutto intorno, senza limiti, con una bontà indulgente e infinita»[21].

— *Karunā*: è la compassione, la coscienza della solidarietà nella sofferenza con tutti gli esseri, la persuasione che il mezzo più sicuro per liberarsi dal dolore è di operare per liberarne gli altri.

Il polo affettivo della via buddhista, globalmente indicato dal vocabolo «compassione», comprende due altri aspetti, ossia:

— *Muditā*: provare gioia nella gioia degli altri, che è un mezzo efficace per uscire dalla preoccupazione di se stessi e giungere all'oblio di sé.

— *Upekkhā*: l'eguaglianza dell'anima, che consiste nel non fare differenze fra gli esseri, che ci appaiano gradevoli o no, e nel trattarli tutti con eguale cortesia e abnegazione. L'atteggiamento interiore che ne risulta non è indifferenza, ma imperturbabilità.

Non è necessario dire che la pratica della compassione buddhista, se ben compresa, contribuisce al fascino della vita. Il Buddhismo, ben lungi dall'essere una dottrina pessimistica causa di tetraggine, favorisce lo sviluppo della libertà interiore e, dunque, della gioia, come si vede da questo brano di un Sutta: una volta il re del Kosala, parlando al Buddha, osservò che, a differenza di molti adepti di altri sistemi religiosi, i discepoli del Buddha:

> «erano allegri e vivaci, pieni di giubilo e di esultanza, felici nella vita spirituale, le loro capacità appagate, privi di ansietà, sereni, piacevoli e che vivevano con uno spirito da gazzelle, cioè con cuore leggero»[22].

Del resto la compassione fa parte dell'ideale buddhista fin dalle origini; ne testimoniano i testi del Buddhismo antico. La descrizione del proposito del *Bodhisattva*, già citato, lo presenta con chiarezza: «Con questa decisione che viene da me, uomo che conosce la resistenza, otterrò la conoscenza perfetta e *aiuterò le grandi moltitudini a compiere la traversata...*».

Infine, bisogna insistere sulla complementarità dei due poli costitutivi della via buddhista, cioè la saggezza e la compassione. Di fatto, senza la compassione la saggezza non sarebbe che una visione intellettuale fredda e disincantata, che non potrebbe mai spingere il buddhista a vivere solidale con tutti quelli che soffrono. Per contro, è la mancanza di attaccamento, conseguenza della saggezza,

[21] Estratto dal Mettā-sutta: Suttanipāta, I, 8.
[22] Majjhima-nikāya II (PTS), p. 121.

che garantisce l'autenticità buddhista della compassione, in quanto, grazie ad essa, la compassione si libera da ogni moto passionale egocentrico.

Finora abbiamo usato il termine *yoga* nella sua accezione più ampia e generale. Ma possiede anche un significato tecnico, il più noto in Occidente: quello di disciplina particolare del corpo e dello spirito che richiede diverse tecniche (per esempio la posizione del corpo e il controllo della respirazione) allo scopo di liberare l'essere spirituale dagli elementi di natura materiale. Il Buddhismo ha conservato taluni aspetti di questa disciplina, in modi diversi a seconda della scuole, come si vedrà nella seconda parte di questo saggio.

4. *Il Buddhismo è una religione?*

La domanda «il Buddhismo può veramente considerarsi una religione?» viene spontanea, a un occidentale che scopra il Buddhismo e, altrettanto spontanea è la tendenza a dare una risposta negativa. La prima ragione sta nel fatto che egli parte automaticamente dalla nozione di religione comunemente accettata in Occidente: «la religione è costituita dall'insieme delle relazioni personali che si possono stabilire con una Realtà suprema, egualmente considerata personale». Se si accetta questa definizione, classica, ma senza dubbio troppo restrittiva, è chiaro che il Buddhismo non può considerarsi una religione. Il Buddha, infatti, non si presenta come Dio, né come un dio; neanche il *nirvāna*, che pure è la realtà assoluta, la sola vera realtà capace di soddisfare pienamente le aspirazioni umane alla felicità, è presentato come divino. Il *nirvāna* non viene chiamato Dio, per la semplice ragione che non può ritenersi personale. Nella filosofia indiana, di cui il Buddhismo è culturalmente tributario, le nozioni di «persona» e «individuo» sono indistinguibili e questo porta il buddhista a ragionare nel modo seguente: se il *nirvāna* fosse Dio, lo si dovrebbe credere una persona; ma, in questo caso, lo si ricondurrebbe all'ordine delle realtà individuali e, quindi, relative; si avrebbe, così, un «relativo-assoluto», che è una contraddizione in termini e, perciò, nettamente impensabile.

Peraltro, non sarebbe esatto concludere che il Buddhismo è ateo, come è stato scritto qualche volta: difatti, la nozione di ateismo rimanda a una problematica occidentale e moderna totalmente estranea al Buddhismo. Tutt'al più, si potrebbe dire che il Buddhismo è «non-teista». Ma che cos'è una religione non-teista? Si sarebbe, quindi, tentati di dire che il Buddhismo non è una religione.

Tentazione rafforzata dal fatto che un certo numero di orientalisti, ancora oggi, hanno la tendenza a considerare il Buddhismo unicamente come una filosofia. Di fatto i testi buddhisti comportano un aspetto filosofico a volte molto accentuato, che gli specialisti cercano, legittimamente, di analizzare e valorizzare; ma il rischio è di *ridurre* il Buddhismo a quest'unica prospettiva.

Altri pensano che il Buddhismo sia soprattutto una morale, o meglio una spiritualità. In verità, il Buddhismo implica una morale molto sviluppata e molto

elevata; ma bisognerebbe appurare se, per la mentalità buddhista, l'aspetto morale è al centro dell'attenzione. È anche vero che la via buddhista appare a molti come un mezzo di accrescimento spirituale, che permette a ciascuno di purificare la propria vita interiore; eppure, fin dalle origini e lungo tutta la sua storia, il Buddhismo si è presentato come istituzione, con i suoi riti, le sue festività, i suoi pellegrinaggi, e, soprattutto, la sua struttura monastica.

Sarà dunque opportuno riprendere la questione da un punto di vista più profondo, e chiedersi perché un essere umano, indipendentemente dalla razza e dalla cultura, adotti un particolare comportamento religioso. Il punto di partenza di una vita religiosa è la presa di coscienza della condizione precaria e paradossale dell'uomo e la conseguente domanda sul *senso* della vita : da dove veniamo? perché soffriamo? in cosa consiste la vera felicità? che cos'è il bene e che cos'è il male? cos'è la morte? cos'è la vita? Inoltre l'uomo si sente chiamato al di là di se stesso e intuisce che questo al di là, che in un certo modo lo precede e lo avviluppa, a dispetto di ciò, non è immediatamente a portata di mano, in quanto avverte lo scontro di realtà, sia interiori sia esteriori, nemiche fra loro, sfuggenti al suo potere e resistenti alla sua conquista. L'uomo sa di capirsi male e di controllarsi con difficoltà; si sente frenato e come alienato nei propri confronti e aspira ad essere liberato da questa situazione deludente: qualunque sia il modo con cui si rappresenta la vita salvata, egli aspira alla *salvezza*. Si porrà alla ricerca di una *via* che ve lo conduca; confiderà in una religione che gli rivelerà in che cosa consista questa salvezza e gli proporrà i mezzi per conseguirla. Quindi, una religione — qualsiasi religione — si presenta fondamentalmente come una *via di salvezza*. Il Buddhismo si presenta come una via di salvezza?

a. La ricerca del significato

La ragione d'essere di qualsiasi religione è innanzitutto quella di fornire una risposta alla domanda del *significato* e del senso ultimo della condizione umana. Il termine «significato» va inteso nelle sue due accezioni: qual è il *significato* dell'uomo e dell'universo? quale *orientamento* è opportuno dare alla vita umana, affinché raggiunga il suo vero scopo?

La constatazione che si impone sul piano storico è che, fin dalle origini di questa dottrina e durante tutto il suo sviluppo, i buddhisti hanno avuto un comportamento concretamente religioso, in quanto manifestazione del bisogno di salvezza. La dottrina buddhista favorisce la presa di coscienza della «radicale insufficienza di questo mondo mutevole»[23] in rapporto alla felicità cui l'uomo aspira; ma questa coscienza non può risvegliarsi che in funzione dell'esigenza dell'assoluto, iscritta nel cuore dell'uomo, e della convinzione che l'uomo può

[23] Termine adottato dal Concilio Vaticano II nella dichiarazione «Nostra Aetate» sui rapporti della Chiesa con le religioni non cristiane, nel n. 2.

salvarsi, ossia liberarsi dalla sofferenza, solo ricongiungendosi all'assoluto: questo è il nucleo della dottrina buddhista. Il Buddha non ha soltanto rivelato il significato della vita; ha anche indicato il cammino che porta alla liberazione totale e definitiva: il «Nobile Ottuplice Cammino», da lui scoperto al momento del suo Risveglio, e «che conduce alla pace, alla saggezza, al Risveglio e al *nirvāna*».

Quella che il Buddha ha dato agli uomini è, dunque, una vera *rivelazione*. Il Buddha aveva respinto la *shruti*, la concezione della rivelazione trasmessa dal vedismo e dal brahmanesimo, e non si era mai considerato beneficiario di una rivelazione ricevuta; ma aveva rivelato ciò che aveva scoperto grazie alla sua illuminazione interiore; il suo è il ruolo del «rivelatore» per i suoi discepoli che egli strappa all'*avidyā*, lo stato di ignoranza e illusione che rende l'uomo prigioniero del dolore. Per i suoi discepoli il Buddha è, dunque, la fonte prima di ogni vera conoscenza e della salvezza.

Per la stessa ragione anche la *fede* trova il suo posto nel Buddhismo. *Shraddhā* (in pāli: *saddhā*) significa «la fede» con la quale il buddhista si affida al Buddha e al suo insegnamento (*dharma*), a motivo dell'autorità che gli deriva dal suo Risveglio (*bodhi*). Ma, per meglio afferrare l'importanza della fede nel Buddhismo, è necessario situarla in relazione all'esperienza spirituale. Un testo del Buddhismo antico spiega chiaramente l'argomento:

> «O monaci, colui che ha fede e fiducia in questa dottrina della impermanenza, è un camminatore nella sua fede ... Colui, monaci, che, con la sua penetrazione, approva moderatamente questa dottrina è un camminatore nella sua fede. Colui che conosce veramente, che *vede* queste dottrine, è chiamato 'un uomo che ha attraversato il fiume': egli è destinato all'illuminazione»[24].

La fede è, pertanto, necessaria per entrare nella via buddhista e la docilità verso l'insegnamento ricevuto permetterà di avviarsi lungo quel cammino. Sarà l'inizio di un'esperienza spirituale, capace, a sua volta, di favorire una più profonda penetrazione della dottrina. Quando questa sarà stata compresa meglio — sia sul piano teorico sia su quello esistenziale — l'esperienza spirituale si perfezionerà, e così via, fino a che il buddhista raggiungerà un grado di saggezza (*prajñā*) tale da permettergli la visione diretta della realtà delle cose e da fargli distinguere in prima persona ciò che è favorevole (*kusala*) o sfavorevole (*akusala*) alla vita spirituale, passando così dalla «fede credente» all'intuizione diretta. Per il buddhista, «rivelazione» ed «esperienza» costituiscono insieme il tessuto della vita interiore durante il cammino sulla via della liberazione e sarà proprio l'esperienza ad avere l'ultima parola. Ma allora, non ci saranno più parole! E se il Perfetto cerca di esprimere a se stesso o di descrivere agli altri ciò che egli conosce direttamente, egli ritroverà spontaneamente il «linguaggio» della sua fede.

[24] Samyutta-nikāya, III, 179.

b. I *tre gioielli*

Dal punto di vista buddhista, il Risveglio è un valore sacro. È vero che l'accesso al Risveglio è cosa difficile ed eccezionale, e che nel Buddhismo antico l'ideale dell'*arahant* sembrava più accessibile; tuttavia, il Risveglio è lo scopo fondamentale dell'itinerario buddhista, per cui tutto viene considerato illusorio, a eccezione di tre realtà:

— l'uomo spiritualmente risvegliato, di cui il *Buddha* è il modello perfetto;

— la parola che dà accesso al Risveglio, ovvero, l'insegnamento religioso che favorisce il raggiungimento della realtà ultima: il *dharma*;

— e infine la fratellanza di coloro che sono in marcia verso il Risveglio, ossia la comunità dei monaci e dei veri discepoli: il *sangha*.

Queste tre realtà sono chiamate i «gioielli»[25] del buddhista, perché sono i tre tesori nei quali il suo cuore confida; per lui sono le tre realtà più preziose e più degne di venerazione. Egli è pieno di devozione per i «tre gioielli» e, per questo, non si rivolge a loro con la preghiera, ma ne parla in terza persona, per ricordarli. *Richiama alla memoria* questi tre Nomi in contemplazione silenziosa; sono questi tre Nomi che, come supporto alla contemplazione, egli *ripete*, ritmandoli sulla respirazione; sono i tre temi delle *recitazioni* e degli *inni* che costituiscono la parte essenziale dell'ufficio quotidiano nei monasteri. Ecco, per esempio, come, ancora oggi, si ricordano i «Tre Gioielli» all'inizio dell'ufficio mattutino nel monastero di *Theravāda*:

> MEMORIA DEL BUDDHA
> A lui, che «è chi è», il Perfetto,
> che ottenne l'Illuminazione, seguì il suo cammino,
> Colui che conosce, il Saggio universale,
> Domatore incomparabile di ciò che può essere domato,
> Maestro dei Deva e degli uomini,
> l'Illuminato, il Sublime;
> Dottore universale per tutti gli esseri di tutte le
> dimore celesti, terrestri o infernali;
> Lui, la cui chiaroveggenza è valsa al mondo
> La manifestazione della Via della salvezza;
> Lui che insegnò la Verità,
> armoniosa nell'inizio, nel mezzo e nella fine;
> Lui che proclamò la Via pratica, pura, perfetta
> nella sua essenza ed espressione.
> A lui, il Sublime, il mio rispetto,
> A lui, il Sublime, le mie genuflessioni.

[25] I «Tre Gioielli», in sanscrito: *triratna*, in pāli: *tiratana*.

MEMORIA DEL DHARMA

Bene detta dal Sublime, la Verità;
Evidente in se stessa, atemporale!
«Vieni e vedi»: richiamo universale!
Lei che bisogna portare con sé!
Lei, conosciuta dal vero Conoscitore!
A lei, la Verità, il mio rispetto,
A lei, la Verità, le mie genuflessioni!

MEMORIA DEL SANGHA

«Pratica» bene, l'Ordine dei discepoli del Sublime!
Pratica rettamente, pratica giusto, pratica per la saggezza!
Le quattro coppie, gli otto gradi dei veri discepoli!
Degni degli onori dell'ospitalità,
Con i tre giri di rispetto;
Degni delle nostre genuflessioni,
Campo fertile senza pari.
A lui, l'Ordine dei discepoli, il mio rispetto,
A lui, l'Ordine dei discepoli, le mie genuflessioni[26].

I tre Nomi sono i tre veri pilastri della vita spirituale; sono oggetto di contemplazione. Sfuggono ai limiti del particolare, dell'individuale, sono al di là, poiché il «ricordo» di questi Nomi, partendo dagli avvenimenti fondatori, particolari e storicamente situati, dilata questo significato per giungere all'universale: questi Nomi sono, così, «modelli trascendentali» da contemplarsi nella prospettiva dell'Ultimo.

Per il buddhista i «Tre Gioielli» non sono unicamente oggetto di contemplazione: in essi «trova rifugio»[27]. Il termine «Rifugio», che generalmente traduce il vocabolo pāli *Sarana*, non deve indurre in errore; non vi si deve scorgere l'espressione del ricorso all'aiuto misericordioso di un essere personale; il termine significa piuttosto «riparo, dimora». Il significato della ricerca del Rifugio è, dunque, il seguente: «Di questi tre Nomi io faccio la mia *dimora spirituale*; essi sono, d'ora in poi, la mia *casa*».

La scelta del Triplice Rifugio è la formula di impegno per la Via buddhista; viene pronunciata quando un buddhista neofita, proveniente da altra religione, fa la professione di fede; viene inoltre ripetuta solennemente nel corso di certi uffici. L'enunciazione esatta è la seguente:

[26] Per una descrizione dell'ufficio come viene praticato nei monasteri buddhisti della Scuola del Sud, cfr. E. Pezet, *L'office quotidien dans les monastères Theravāda*, in «Studia Missionalia», XXIV, pp. 141-163.

[27] I «Tre Rifugi»; in sanscrito: *trisharana*, in pāli: *tisarana*.

> «Io vado al Buddha come Rifugio.
> Io vado al Dharma come Rifugio.
> Io vado al Sangha come Rifugio».

Ogni frase viene prima pronunciata dal monaco predicatore seduto sulla «sedia», quindi ripetuta dai fedeli, lentamente e con raccoglimento.

Tutto questo mette in luce la dimensione *comunitaria* del Buddhismo; aspetto caratteristico, essenziale di tutte le religioni. In realtà, l'uomo è fatto per vivere nella società e le diverse potenzialità della sua umanità possono svilupparsi e realizzarsi solo grazie a favorevoli condizionamenti sociali. Non fa eccezione la sua dimensione religiosa; per questa ragione anche la vita comunitaria è un elemento costitutivo di ogni religione.

c. L'apertura alla trascendenza

Altro aspetto necessario di ogni religione è l'apertura alla trascendenza. Ma ne abbiamo già colto la presenza nel Buddhismo, nel delineare la sua risposta al bisogno di salvezza: manifestando «l'insufficienza radicale di questo mondo mutevole», esso orienta il cuore umano verso l'assoluto come suo vero bene; in quanto nulla di ciò che è impermanente, condizionato, relativo, potrà saziare realmente e definitivamente il cuore dell'uomo. Del resto, presentando la concezione del *nirvāna*, abbiamo sottolineato anche la struttura apofatica della dottrina buddhista, quando designa il *nirvāna* solo per mezzo di termini negativi — non è «né questo, né quello» — perché nessuna parola del linguaggio umano, formatosi sull'esperienza delle realtà di questo universo — di cui siamo parte integrante —, realtà interamente impermanenti, condizionate e relative, è atto a esprimere direttamente una realtà che trascende totalmente questo universo.

Una conseguenza pratica di questo tipo di approccio all'assoluto è l'atteggiamento di attesa e di accoglienza del *nirvāna*. Essendo il *nirvāna* l'assoluto, non può essere l'effetto di alcunché, essendo un effetto sempre relativo alla sua causa. Significherebbe non capire il Buddhismo, se lo si riducesse a un insieme di «tecniche» che producono immancabilmente un certo risultato: al contrario, l'uomo non può compiere azioni il cui risultato conduca al *nirvāna*. Il buddhista non può, dunque, fare altro che «spianare il terreno»: si prepara a ricevere il *nirvāna*, eliminando gli impedimenti e gli ostacoli, ma non sa quando esso arriverà: in questo senso, il buddhista spera nella salvezza. Questo atteggiamento spirituale è confermato dai testi del Buddhismo antico. Ecco, come esempio, un brano dalla fine del «Discorsi sui Pilastri della Saggezza», il *Satipatthānasutta*:

> «In verità, monaci, chiunque pratichi in questo modo i quattro Pilastri della Saggezza per sette anni può sperare in uno di questi due risultati: la Co-

noscenza suprema qui e subito, o, se vi è ancora un residuo di attaccamento, lo stato del non-ritorno[28].

Ma lasciamo questi sette anni, monaci. Chiunque pratichi in questo modo i quattro Pilastri della Saggezza per sei anni ..., cinque anni ..., quattro anni ..., tre anni..., due anni ..., per un anno, potrà sperare in uno di questi due risultati: la Conoscenza suprema qui e subito, oppure, se vi è ancora un residuo di attaccamento, lo stato del non-ritorno.

Ma lasciamo questo anno, monaci. Chiunque pratichi in questo modo i quattro Pilastri della Saggezza per sette mesi ..., sei mesi ..., cinque mesi ..., quattro mesi ..., tre mesi..., due mesi ..., per quindici giorni, potrà sperare in uno di questi due risultati: la Conoscenza suprema qui e subito, oppure, se vi è ancora un residuo di attaccamento, lo stato del non-ritorno.

Ma lasciamo questi quindici giorni. Chiunque pratichi in questo modo i quattro Pilastri della Saggezza per sette giorni, potrà sperare in uno di questi due risultati: la Conoscenza suprema qui e subito, oppure, se vi è ancora un residuo di attaccamento, lo stato del non-ritorno...»[29].

d. I precetti della vita morale

Il termine *shīla* (in pāli: *sīla*), che traduce «moralità» o «comportamento etico», ha significato ristretto, quando lo si usa con riferimento ai fattori 3, 4 e 5 del Nobile Ottuplice Cammino: la parola giusta, l'azione giusta e i mezzi per una giusta esistenza. Ma la pratica di questi tre fattori suppone, e insieme facilita, la pratica degli altri. Inoltre, la volizione non sarà giusta, se non sarà stato giusto il pensiero; l'agire morale del Buddhista viene, dunque, regolato dall'insieme delle Quattro Nobili Verità. Questa regolazione è garantita dai precetti che accompagnano il Nobile Ottuplice Cammino. Prima di entrare nei particolari di questi precetti, rifletteremo sui caratteri generali della morale buddhista.

1. Le principali caratteristiche della morale buddhista

— *Morale karmica.* La morale buddhista è anzitutto regolata dal *karma*, legge quasi fisica che determina il concatenamento di cause ed effetti, stabilendo quindi, in maniera inesorabile e impersonale, le conseguenze delle azioni umane. Il buddhista non si sente sottomesso a un giudice, da cui aspettarsi ricompense, punizioni o indulgenza; non si sente neppure dipendente da un salvatore, garante della liberazione totale e definitiva per solo amore, a condizione che il

[28] Lo stato del non ritorno è quello dell'uomo che non tornerà più nel mondo sensibile; rinascerà una o più volte fra gli dei, prima di accedere al *nirvāna*.

[29] Nyanaponika Thera, *Satipatthāna: Cuore della meditazione buddhista*, Astrolabio, Roma 1988. Ed. franc. Adrien-Maisonneuve, Paris 1970, p. 136.

comportamento dell'uomo verso di lui corrisponda alla sua volontà benigna. Insomma, il fedele non agisce moralmente né per paura, né per amore.

Per certo, agisce sia per migliorare il proprio *karma* — e può farlo, perché, come abbiamo visto, la legge del *karma* non elimina la libertà —, sia per liberarsi da ogni effetto karmico, cosa possibile soltanto per gli individui spiritualmente molto evoluti. Ne risulta una religione, si potrebbe dire, «a due livelli». Il livello comune e più diffuso è quello dell'azione morale tesa al miglioramento progressivo del *karma* e, di conseguenza, a rinascite migliori: in questo senso, il buddhista si sforza di acquistare «meriti». Per molti, infatti, il Buddhismo è, soprattutto, una religione di meriti.

Al secondo livello si situano gli individui già ricchi di meriti, capaci di giungere al non-attaccamento, al «lasciar la presa», in modo sempre più radicale, aspirando alla liberazione e all'affrancamento definitivo dal *karma*. Per questi, il Buddhismo è essenzialmente la «spiritualità del distacco».

— *Morale religiosa*. Dopo quanto è stato esposto, si può ancora affermare che la morale buddhista è religiosa? La risposta è affermativa, in quanto tutto l'agire umano è orientato verso il raggiungimento della salvezza. Il *dharma* indica un cammino che va percorso con fede (*shraddha*): per fede, il buddhista sa che questa via condurrà finalmente alla felicità, in uno stato totalmente emancipato dal dolore (*dukkha*). Il paradosso della via buddhista è che si conosce solo quello che va abbandonato, mentre il termine ultimo verso il quale l'uomo si dirige rimane completamente sconosciuto e inconoscibile. Questo ci indica fino a che punto debba spingersi la fede del buddhista: egli afferra la necessità di un salto nell'incognito, di un distacco da tutto ciò che, apparentemente, dà consistenza alla vita quaggiù; avverte — non tanto concettualmente, ma esistenzialmente — la necessità di «perdere la vita per riscattarla».

Ne deriva un importante corollario: essenzialmente, quella buddhista non è una morale di dovere; è, in primo luogo, una morale di beatitudine. Il Buddhista alla ricerca dello stato di «non-sofferenza» aspira alla felicità: e la felicità è appunto il fine verso il quale tende l'azione. Questa è anche una morale dinamica, poiché tutto ciò che permetterà di orientare correttamente l'azione apparirà come un mezzo verso quel fine. L'azione morale diventa, allora, una questione di coerenza: se si vuole il fine, si vorranno anche i mezzi, di cui si avvertirà il carattere di necessità, e quindi di obbligatorietà. Il carattere di obbligatorietà è, perciò, presente nella morale buddhista, ma i doveri sono accettati come conseguenza inevitabile del cammino verso la felicità.

— *Morale spirituale*. Altra peculiarità di questa morale è il suo orientamento verso lo sviluppo dello spirito. «Se si comprende lo spirito, si comprendono tutte le cose», dice un testo buddhista (il *Ratnameghasūtra*). La morale non è fine a se stessa, non solo perché costituisce un insieme di mezzi volti a uno scopo, ma anche e soprattutto perché è al servizio dello strumento privilegiato, il solo che permetta di sperare nella conquista del *moksha*: la meditazione.

Il vocabolo *pāli* normalmente, ma impropriamente, tradotto con meditazione è *bhāvanā*, che in realtà significa «sviluppo», interpretabile nel senso di «disciplina mentale», o di «cultura mentale», benché non designi un'attività puramente spirituale, ma piuttosto un addestramento psicosomatico. Con la meditazione si sviluppa l'attenzione, quanto più pura possibile, alla realtà presente — qui e ora — tale da manifestarsi esteriormente e interiormente, e insieme la comprensione, quanto più chiara possibile, del carattere impermanente (*anicca*) e illusorio (*anattā*) di tutta la realtà fenomenica, comprensione che genererà una chiara visione del carattere doloroso (*dukkha*) dell'esistenza fenomenica e che, di conseguenza, distruggerà alla base il desiderio appassionato ed egocentrico, che rende l'uomo prigioniero del *dukkha*. La pratica della meditazione, condotta con perseveranza sotto la guida di un maestro illuminato, è il mezzo fondamentale per sperare di ottenere la liberazione totale e definitiva (*moksha*) che dà adito al *nirvāna*.

Una descrizione dettagliata dei diversi metodi buddhisti di meditazione, evidentemente, esulerebbe dal quadro di questo trattato[30]. Ma era necessario sottolineare il ruolo importante, e perfino decisivo, della meditazione nella pratica della via buddhista e i suoi stretti legami con un agire morale ben regolato; l'efficacia della meditazione è, infatti, essa stessa condizionata dallo sviluppo della condotta etica. Sarebbe illusorio pretendere di avanzare nelle vie della meditazione senza avere prima posto la base di una valida condotta morale.

2. I tre fattori e i cinque precetti

Avendo precisato la ragione d'essere dell'azione morale del buddhista, vedremo ora in quale clima deve compiersi tutto il suo operato: l'ideale da raggiungere è la condotta pacifica, onesta e pura. I tre fattori della moralità specificano quanto è implicito in questo ideale.

— *La parola giusta* significa il controllo e la padronanza del linguaggio, «la migliore e la peggiore delle cose»! Chi vuole usare la parola in maniera giusta dovrà, anzitutto, praticare la veracità: non dovrà mai mentire coscientemente, né a proprio vantaggio, né a vantaggio altrui. Dovrà egualmente evitare la maldicenza: avendo sentito o visto fatti reali, la cui conoscenza rischierebbe di nuocere alla reputazione altrui e all'armonia fra gli individui, si imporrà di non riferirli, perché deve rattristarsi per la discordia e rallegrarsi della concordia. Il rispetto per il prossimo gli imporrà di astenersi da parole dure e mortificanti: egli pre-

[30] Per acquisire una buona conoscenza del concetto di meditazione secondo il Buddhismo antico, cfr.: G.C. Lounsbery, *La méditation bouddhique*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1947 (rist. anastatica 1979): studio della teoria e della pratica della Scuola del Sud. Nyanaponika Thera, *Satipatthāna* (cfr. n. 29). J.P. Schnetzler, *La méditation bouddhique*, Dervy-livres, Paris 1979, basi teoriche e tecniche.

ferirà le parole dolci, toccanti, cortesi, piacevoli. La modestia e la discrezione gli imporranno di evitare le parole inutili, e, quando non avrà nulla da dire, osserverà «un silenzio dignitoso», cosicché la sua parola sembrerà «un tesoro dato al momento giusto».

— *L'azione giusta* riguarda anch'essa la preoccupazione del bene di tutti gli esseri ed esige, in concreto, la pratica della giustizia, della benevolenza e della compassione. La relativa elencazione si trova nei *cinque precetti fondamentali*, obbligatori per tutti i buddhisti: «non uccidere, non rubare, non avere rapporti sessuali illegittimi, non pronunciare parole menzognere, astenersi dalle bevande alcoliche». Non è sufficiente evitare materialmente le azioni proibite dai precetti: il buddhista dovrà praticare gli stessi precetti spiritualmente, ossia interiormente: dovrà, cioè, cercare di liberarsi dalle brutture interiori (*kilesa*), che sono i moti passionali disordinati dello spirito. Il *Visuddhimagga* ne enumera sei, ma i testi buddhisti ritornano costantemente sulle prime tre in particolare: 1. *la cupidigia* (*lobha*), che è il desiderio avido ed egocentrico; 2. *l'odio* (*dosa*), che comprende tutte le sfumature del disgusto, dalla minima traccia di cattivo umore al parossismo dell'ira; 3. *il traviamento* (*moha*), ossia lo stato di illusione, di non-saggezza (praticamente sinonimo di *avijjā*). Queste tre turpitudini vengono chiamate anche «radici» (*mūla*) del comportamento karmicamente errato; sono paragonate a piaghe purulente che infettano lo psichismo e quindi corrompono tutte le azioni. Un antico testo buddhista afferma che:

> «Uccidere, rubare, avere rapporti carnali illegali, mentire, riferire, dire parole grossolane, avere conversazioni frivole, l'avidità, la malevolenza e le convinzioni errate: sono tutte cose prodotte dall'avidità, dall'odio e dal traviamento»[31].

— *I mezzi per una giusta esistenza*, infine, sono l'applicazione di questi principi di moralità nella scelta e nell'esercizio di una professione. È ancora la *Anguttara-nikāya* che dice:

> «Cinque sono i mestieri che un discepolo deve evitare: il traffico di armi, di esseri viventi, di carne, di bevande inebrianti e di veleno»[32].

Come si noterà, sono mestieri che comportano la distruzione della vita, e, perciò, contrari al primo precetto. Il terzo fattore del Nobile Ottuplice Cammino sottolinea, quindi, l'importanza capitale del primo precetto, praticato spiritualmente: si tratta del rispetto per qualsiasi forma di vita, legato, a sua volta, allo sviluppo della «non-violenza» (*ahimsā*), che, prima di tradursi negli atti, deve essere disposizione interiore; da parte loro, le azioni compiute o evitate in conformità all'ideale di non-violenza rafforzeranno questa disposizione interiore,

[31] Anguttara-nikāya, VI, 107.
[32] Anguttara-nikāya, V, 177.

fatta tanto di rispetto e di bontà verso tutti gli esseri, quanto di controllo delle passioni, in particolare dell'aggressività, intesa come autoaffermazione brutale dell'«ego» e dei suoi interessi.

3. Gli stati di vita

I precetti fondamentali sono validi per tutti. Ciascuno dovrà metterli in atto in funzione dello stato di vita in cui si trova in conseguenza del suo *karma* e delle scelte personali. Si possono distinguere tre principali stati di vita: quello dei padroni di casa, quello dei monaci e quello dei governanti.

— *I padroni di casa*: è l'espressione classica che nei testi buddhisti indica i secolari. Nelle opere occidentali sul Buddhismo, l'espressione viene spesso tradotta con «laici», che è inadeguata, perché farebbe credere che la classe dei monaci costituisca un «clero», il che è falso, come vedremo in seguito.

Il padrone di casa ha dunque dei doveri particolari corrispondenti al suo stato di vita. I testi parlano dei doveri dei genitori verso i figli e dei doveri dei figli verso i genitori. Quando si sia vissuto, anche per breve tempo, in una società buddhista tradizionale, non si può non essere colpiti dalla qualità della vita familiare, dalla precisione e dalla flessibilità dell'educazione impartita ai fanciulli, in un clima di rispetto e di grande affetto. Vi si trova anche l'elenco dei doveri attinenti ai rapporti fra maestro e discepolo, fra marito e moglie, fra amici, parenti e vicini, fra padrone e servo, fra monaci e padroni di casa. Doveri che sono presentati in modo umano, realistico e adeguato: il Buddha, per esempio, non ha tralasciato di raccomandare i doni di abiti e gioielli che il marito deve fare alla moglie per appagarla.

Il padrone di casa acquista ulteriori meriti praticando la generosità: il dono (*dāana*) ha valore religioso, in quanto rinsalda, per così dire, la società buddhista; i padroni di casa provvedono a tutti i bisogni materiali dei monaci, che, dal canto loro, sono tenuti a provvedere a tutti i bisogni spirituali dei padroni di casa. Questi offrono cibo e abiti ai monaci, si preoccupano della manutenzione degli edifici sacri e ne costruiscono di nuovi.

Se il padrone di casa è devoto — questo vale tanto per gli uomini che per le donne — si unirà, con una certa regolarità, alla comunità dei monaci per la celebrazione dell'*uposatha*, pratica che lo rende *upāsaka* (femminile: *upāsikā*). Il termine *uposatha*, «digiuno», indica i giorni di digiuno osservati dai buddhisti, specialmente durante il plenilunio e il novilunio. In quei giorni le persone più devote vengono a passare ventiquattr'ore nel monastero; qui, ricevono gli otto precetti, che, praticamente, li assimilano ai novizi per quella giornata; ascoltano le prediche dei monaci, si uniscono alla recitazione dei testi sacri e partecipano agli esercizi di meditazione.

— *I monaci*. Fin dalle origini, il Buddhismo si è configurato come religione essenzialmente monastica, poiché, da un lato, è il monaco a rappresentare il mo-

dello del perfetto discepolo del Buddha, e, dall'altro, l'istituzione monastica appariva come elemento costitutivo della società buddhista.

Nel corso degli anni dedicati alla predicazione del *Dharma*, il Buddha riunì attorno a sé i discepoli attratti dal carattere radicale della via della liberazione da lui insegnata; egli diede loro una regola di vita, necessaria per disfarsi di tutto ciò che dell'esistenza era superfluo e molesto per la ricerca della felicità ultima, il *nirvāna*. Il monaco buddhista è caratterizzato dal fatto di essere «senza casa», mentre, come abbiamo visto, il laico è detto «padrone di casa»: la «casa» simboleggia l'insieme dei doveri familiari, professionali e politici, con tutti i piaceri, ma anche le preoccupazioni e gli attaccamenti che essi comportano. Per eliminare qualsiasi attaccamento alle cose passeggere e illusorie, il monaco pratica la povertà: dispone di un numero limitato di oggetti, ad esempio, una ciotola per l'elemosina e le vesti che indossa, in origine ricavate da cenci ricuperati da sotto mucchi di spazzature, poi lavati e tinti; il monaco dipende totalmente dai laici per la sua sussistenza materiale; è, dunque, un mendicante : in sanscrito si chiamano *bhikshu* (pāli: *bhikkhu*), che significa esattamente mendicante.

Ma il monaco buddhista non è un sacerdote, dato che nel Buddhismo non esiste alcuna funzione sacerdotale, alcun potere di tipo sacramentale. Il termine di «ordinazione», riferito alla cerimonia di entrata nel *sangha*, è ambiguo; come lo è il nome di «bonzo», cui ricorrono gli Occidentali con riferimento ai monaci buddhisti: il termine, entrato nell'uso tramite il portoghese «bonzo», dal giapponese «bo-zu», significa sacerdote! Va ricordato, tuttavia, che numerosi monaci hanno finito per occupare, presso i laici, alcune funzioni pastorali che li assimilano a un «clero».

La descrizione del genere di vita dei monaci e delle regole che devono seguire sarebbe troppo prolissa; basterà accennare al fatto che i novizi devono osservare dieci precetti, mentre i monaci «ordinati» sono obbligati all'osservanza di 227 precetti[33].

Se si deve dare credito ai testi, il Buddha aveva accettato solo a malincuore delle monache di clausura (*bhikshunī*, in pāli: *bhikkhunī*) nel *sangha*. All'inizio aveva rifiutato alla propria zia Mahāprajāti il permesso di entrare nella vita monastica. Ciò nonostante, Mahāprajāti si tagliò i capelli e vestì l'abito giallo e, seguita da un buon numero di donne, riuscì a impietosire Ananda, cugino del Buddha, che fungeva da intendente per lui e per la comunità. Questi si fece interprete dei desideri di Mahāprajāti presso il Buddha, che finì per cedere, ma predisse che questo favore avrebbe abbreviato la durata della Buona Legge, os-

[33] Per una descrizione dettagliata della vita del monaco secondo il Buddhismo antico, cfr. Mohan Wijayaratna, *Le moine bouddhique*, Cerf, Paris 1983, secondo i testi del Theravāda.

sia della religione buddhista. Inoltre, prescrisse loro regole più severe che ai monaci e le pose alla dipendenza di questi ultimi[34].

— *I governanti.* Numerosi sono i brani dei *Jātaka* che riferiscono dell'insegnamento del Buddha sui «dieci doveri del re» (*dasa-rāja-dhamma*), messi, poi, effettivamente in pratica da parecchi principi buddhisti, e ancora oggi attuali per i governanti, a prescindere dal nome che viene loro dato dai diversi regimi politici al potere nei paesi buddhisti. Vale la pena di meditare su questi «dieci doveri». Ecco come li presenta il Venerabile Walpola Rahula:

> «Il primo dovere è la liberalità, la generosità, la carità (*dāna*). Il sovrano non deve essere avido, né deve provare attaccamento per ricchezze e proprietà, ma deve disporne per il benessere del popolo.
> 2. Un carattere morale elevato (*sīla*). Non deve mai distruggere la vita, ingannare, derubare, né sfruttare il prossimo, commettere adulterio, affermare il falso, né assumere bevande inebrianti. Deve, cioè, osservare almeno i Cinque Precetti dei laici.
> 3. Sacrificare tutto per il bene del popolo (*pariccāga*). Deve essere disposto a sacrificare le proprie comodità, il nome, la reputazione e la vita stessa nell'interesse del popolo.
> 4. Onestà e integrità (*ajjava*). Nell'esercizio dei suoi doveri deve essere estraneo ai timori e ai favoritismi; deve essere sincero nelle intenzioni e non deve ingannare il popolo.
> 5. Amabilità e affabilità (*maddava*). Deve avere temperamento dolce.
> 6. Austerità di costumi (*tapa*). Deve condurre vita semplice, senza abbandonarsi al lusso. Deve avere il controllo di se stesso.
> 7. Assenza di odio, malvolere e antipatia (*akkhoda*). Non deve serbare rancore a nessuno.
> 8. Non-violenza (*avihimsā*): significa che non deve fare del male a nessuno, ma deve, inoltre, sforzarsi di mantenere la pace evitando, impedendo la guerra e qualsiasi altra cosa che porti alla violenza e alla distruzione della vita.
> 9. Pazienza, perdono, tolleranza, comprensione (*khanti*). Deve essere in grado di sopportare le prove, le difficoltà e gli insulti senza adirarsi.
> 10. Non-opposizione, non-ostruzione (*avirodha*). Non deve, cioè, opporsi alla volontà popolare, né ostacolare i provvedimenti necessari per il benessere del popolo. In altri termini, deve regnare in armonia col popolo».

E Walpola Rahula conclude:

> «Inutile dire quanto sarebbero felici i popoli governati da uomini con queste qualità. E non è un'utopia perché, nel passato, vi furono in India re, come Asoka, che fondarono il loro regno su queste idee.

[34] Si troverà una descrizione della nascita e dello sviluppo del monachesimo femminile in M. Wijayaratna, *Les moniales bouddhiques*, Cerf, Paris 1991.

Dice il Buddha: «Mai con l'odio si placa l'odio; lo si placa solo con la benevolenza. È una verità eterna»[35].

e. I riti sacri

Ogni religione comporta riti sacri, tramite i quali una comunità esprime la sua vita religiosa. Ora, il Buddhismo possiede riti e, fin dalle origini, i buddhisti dimostrarono un comportamento religioso.

La loro prima manifestazione è la venerazione, la devozione verso il Buddha. Uno dei suoi epiteti tradizionali è *Bhagavat*: «colui che ha la buona parte, il Sublime», epiteto che, nell'Induismo, viene comunemente attribuito alle divinità. La venerazione e il culto del Buddha hanno cominciato a svilupparsi molto presto, specialmente nei luoghi di pellegrinaggio. Secondo il *Mahāparinirvāna-sūtra* (il sutra della Completa Estinzione), il Buddha stesso, poco prima della morte, avrebbe raccomandato la visita dei quattro luoghi di pellegrinaggio: il parco di Lumbini, dov'era nato, il luogo dove sorgeva l'albero sotto il quale aveva conosciuto il Risveglio a Bodh-Gayā, il parco di Sarnath vicino a Benares, dove aveva pronunciato il primo sermone dopo il Risveglio e, infine, il boschetto di Kushinagara, testimone della sua Completa Estinzione. Storicamente è poco verosimile che il Buddha abbia fatto di persona questa raccomandazione; l'antichità del testo che ne parla, attesta, comunque, l'importanza dei pellegrinaggi buddhisti e l'antichità della tradizione che li giustifica. Il culto del Buddha riceverà un ulteriore impulso quando l'imperatore Asoka costruirà migliaia di *stupa* destinati a contenere frammenti di reliquie del Sublime.

A seconda dei paesi dove questa fede si è radicata, i rituali si sono diversificati tanto in funzione della cultura del paese di accoglienza come della scuola buddhista che vi si è sviluppata, e le loro caratteristiche vanno dalla relativa sobrietà del Buddhismo *Theravāda* alla grande ricchezza e complessità del Buddhismo tibetano. È d'uopo ricordare che tutte le cerimonie della sfera buddhista non sono sempre interamente specifiche del Buddhismo, sia dal punto di vista della loro ispirazione, sia da quello formale. In ogni modo, è possibile ricavare gli aspetti costanti del rituale propriamente buddhista.

Il primo è *l'aspetto commemorativo*. L'importanza dei riti commemorativi dipende dal fatto che il Buddhismo è una religione con un fondatore storico, per cui alcune feste e cerimonie hanno lo scopo di trasmettere la memoria di uno o più avvenimenti della vita del Buddha. Non è possibile qui enumerare tutte queste celebrazioni, ma due almeno vanno ricordate: quelle del terzo e del sesto mese.

[35] W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, secondo i testi più antichi, Seuil, Paris 1961, ried. in «Sagesses» n. 13, 1977, pp. 118-119.

La festa del terzo mese è il *Māgha pūja*; cade in febbraio o in marzo, secondo gli anni (il calendario buddhista è lunare). Si celebra nel plenilunio per commemorare due fatti importanti della storia buddhista: la riunione spontanea di 1250 discepoli intorno al Buddha, da lui accettati immediatamente nella comunità dei monaci, e la consegna da parte del Buddha delle regole della vita monastica, contenute nel *Patimokkha*. La cerimonia principale ha luogo di sera: monaci e laici, radunati attorno al tempio, tendono le mani giunte con la triplice offerta di fiori, di ceri e di bastoncini d'incenso, mentre recitano le formule proprie di questo rito. Si dispongono, quindi, in corteo per fare tre volte il giro della statua del Buddha o dell'edificio principale del tempio[36], in onore del Buddha, del Dharma e del Sangha. Deposte le loro offerte, entrano nella *Sālā* per partecipare alla salmodia dei testi sacri.

La festa del sesto mese è il *Vesākhā pūjā*; cade in maggio o giugno ed è la più importante. Commemora la nascita, l'illuminazione e la morte del Buddha, i tre avvenimenti principali che, secondo la tradizione, si sarebbero verificati tutti nello stesso giorno dello stesso mese. Durante il convegno di Colombo nel 1952, la «World Fellowship of Buddhists» ha decretato che il giorno del *Vesākhā* sarebbe stato in futuro la giornata mondiale dei buddhisti, da celebrarsi ovunque da tutti come «The Buddha Day».

Il secondo è *l'aspetto devozionale*. Si è visto quanto profonda sia la devozione del buddhista per i «Tre Gioielli», ossia il Buddha, il Dharma e il Sangha; abbiamo appena riferito della devozione per le reliquie del Buddha e per i luoghi sacri, alcuni dei quali sono divenuti meta di pellegrinaggio. A questi vanno aggiunti alcuni simboli, come il loto, la ruota della Legge e le immagini dipinte o scolpite del Buddha.

Il terzo aspetto dei riti è la loro *funzione strumentale*: essi vengono in realtà compiuti con un certo scopo, che può essere esteriore o interiore. Quello esteriore può essere fisico (salute, bellezza, ecc.), sociale (ricchezza, potere, felicità ecc.) o naturale (per esempio, la richiesta di pioggia, necessaria alla coltura del riso). Lo scopo interiore può essere l'acquisizione di meriti per ottenere una rinascita più vantaggiosa e, quindi, migliorare il *karma*, o più profondamente, per ottenere la trasformazione spirituale preludio al *nirvāna*. Notiamo il carattere pragmatico del Buddhismo: tiene realisticamente conto dei bisogni concreti e del grado di sviluppo spirituale di ciascun individuo, in ciò seguendo l'esempio del Buddha stesso. I fedeli sono, comunque, invitati a cercare soprattutto il fine spirituale. Da questo punto di vista, i riti non sono che strumenti, fra tanti, per acquisire meriti e operare per la liberazione del proprio spirito; per quanto riguarda il fine ultimo, ossia il *moksha*, il mezzo appropriato, come abbiamo visto,

[36] Questo edificio viene chiamato impropriamente «pagoda», deformazione di «dagoba», nome popolare dato allo stupa a Ceylon.

è la meditazione. Gli atti rituali hanno, dunque, nel Buddhismo soltanto un valore relativo e secondario.

Va invece ricordata l'insistenza sull'*insegnamento etico* durante le celebrazioni. Ogni ufficio religioso comincia ricordando i precetti e comporta la lettura di testi sacri, la maggior parte concernenti non argomenti astratti, ma esempi tratti dalla vita del Buddha o dalle sue esistenze anteriori. Aggiungeremo che il rito è normalmente la manifestazione e il mezzo di un'esperienza religiosa: se al rito esteriore non corrisponde un adeguato atteggiamento interiore, il rito stesso non sussiste più come sopravvivenza del passato ed è destinato a scomparire, o a degenerare in magia.

È tempo di concludere. La dottrina buddhista rivela il significato della vita umana. Il fine proposto all'uomo trascende la sua condizione; ma, ciò nonostante, egli deve adoperarsi per seguire una via segnata da precetti morali e da una liturgia da praticarsi comunitariamente. Il Buddhismo si presenta, dunque, come «una via di salvezza»; di conseguenza, a suo modo, risponde alla definizione ad un tempo più generale e più fondamentale di religione.

Questa conclusione sarebbe avvalorata dallo studio dell'arte buddhista (monumenti, dipinti, sculture). Quanto al Buddhismo antico, si è già accennato al pregevole lavoro di Alfred Foucher. Sarebbe utile leggere anche l'opera capitale di Paul Mus, professore del Collegio di Francia, *Borobudur*, che contiene ben più di quanto il titolo prometta: in realtà, si tratta quasi di una «Somma» del Buddhismo. Nella Prefazione, scritta da Georges Coedès, si legge:

> «Che termini tanto difficili, tanto colmi di significato come *nirvāna*, *sambhogakāya*, sui quali si discute a non finire, trovino qui una interpretazione conforme alla loro etimologia e alla loro struttura grammaticale, lo vedo come un ragionevole criterio di verità. Un altro è il carattere profondamente religioso che Paul Mus restituisce al Buddhismo: 'Giudicato come religione — dice con parole adeguate — ha più sostanza di quanta ne abbia come filosofia'. Chiunque abbia vissuto, come me, a contatto con il Buddhismo siamese e cambogiano, non potrà che sottoscrivere questo giudizio e non saranno certo i missionari, impotenti a fare breccia in questo blocco, a contraddirmi»[37].

Ma il Buddhismo è una religione paradossale. Allo stadio nascente appariva come movimento contestatario nei confronti delle tradizioni vediche e brahmaniche: rifiutava la rivelazione (*shruti*), era allergico alla nozione di *ātman*, restituiva vitalità alla nozione di divino e alle forme del sacro trasmesse dalla tradizione indiana, contestava il valore del sacrificio e si ergeva contro il sistema delle caste.

Ecco perché lo studio del Buddhismo favorisce un distacco critico nei con-

[37] P. Mus, *Barabudur*, Hanoi 1935, nuova ediz., Arma Artis, Paris 1990, prefaz. di G. Coedès, p. 5.

fronti di ogni espressione religiosa: l'esigenza di purezza e di assoluto che richiede ha veramente funzione di reagente a contatto di tutto ciò che è rivitalizzabile nelle forme storiche e nelle formulazioni filosofiche che le religioni hanno adottato, in funzione dei condizionamenti culturali che ne hanno distinto la nascita e lo sviluppo.

B. L'EVOLUZIONE DEL BUDDHISMO

In questa seconda parte, il nostro obiettivo non è di scrivere la storia del Buddhismo: non basterebbero certo poche pagine. Si possono sempre trovare testi ben fatti, che ne danno le informazioni essenziali[38]. Dal punto di vista del nostro Trattato, è invece più utile presentarne una visione panoramica, da cui risulteranno le tappe decisive quando si produssero le rotture, si manifestarono le crisi, si formarono nuove entità culturali. In particolare è importante afferrare in quale maniera è avvenuta l'inculturazione del Buddhismo nei paesi dove si è radicato: si evidenziano, infatti, delle costanti, che rendono chiaro il processo di acclimatazione del Buddhismo in Occidente, al quale assistiamo oggi.

1. *Le vicissitudini del Buddhismo antico*

a. I primi concili buddhisti

La prima crisi si produsse poco dopo la morte del Buddha, e fu essenzialmente di carattere monastico. Il Buddha, infatti, non aveva designato alcun successore alla direzione della comunità, cosicché presto si accesero lotte di fazioni, dissensi, mettendo in pericolo tanto l'unità della dottrina quanto l'unanimità sul modo di concepire e praticare la disciplina monastica. Emersero allora due figure di rilievo: quella di Ananda, cugino del Buddha e suo costante compagno, che per venticinque anni l'aveva circondato di premure e aveva annotato ogni minima parola con una memoria infallibile. Il suo carattere fatto di dolcezza, umiltà e comprensione contrasta con quello di Mahākāshyapa, duro e austero, che prese la direzione della comunità dopo la morte del Buddha. Le tensioni in seno alla comunità erano tali che si dovette riunire un concilio. Questo fu fatto a Rājagriha verso il 477 (quindi circa tre anni dopo l'entrata del Buddha nel *parinirvāna*). Tutte le scuole sono concordi nel riconoscere l'esistenza di questo concilio, ma la storia e le leggende si confondono nella narrazione che ne fu fatta.

Un secondo concilio ebbe luogo a Vaishali un secolo dopo (verso il 377 o

[38] E. Conze, *Le Bouddhisme, dans son essence et son développement*, Petite Bibliothèque Payot, n. 187, Paris 1971; P. Harvey, *Le Bouddhisme*, Enseignements, histoire, pratiques, Seuil, Paris 1993.

367) e fu reso necessario da uno scandalo: i monaci di Vaishali avevano preso l'abitudine di accettare oro e argento dai laici. Il concilio deplorò la pratica e tutto lascia credere che i monaci colpevoli si siano piegati.

Per contro, i due concili seguenti, Pataliputra I (340 circa) e Pataliputra II (242 circa) diedero luogo a scismi. Senza entrare nei particolari delle controversie che ne sollecitarono la convocazione, notiamo questa tendenza alla divisione fra scuole antagoniste, caratteristica questa del Buddhismo antico: nei primi sei secoli della sua storia si contavano già una trentina di scuole. Gli scismi e le differenze delle sette si spiegano facilmente sia con la mancanza di un'autorità suprema garante dell'ortodossia, e dell'unità dottrinale, sia con l'individualismo tipico degli Indiani, i quali tendono alla ricerca di una salvezza individuale facendosi discepoli di un maestro famoso. Da qui la moltiplicazione dei maestri e la proliferazione delle scuole, non solo nel caso del Buddhismo, ma anche dell'Induismo e del Giainismo[39].

b. L'imperatore Asoka

Minato dalle discussioni e dalle divisioni, il Buddhismo avrebbe vegetato fino a scomparire, come molte delle sette religiose che pullulavano nel bacino del Gange nel VI secolo a.C., se l'imperatore Asoka, nel III secolo[40], non si fosse convertito al Buddhismo e non l'avesse difeso e propagato. Grazie a questa protezione e a questo impulso il Buddhismo passò dallo stato di setta particolare a quello di grande religione con vocazione universale. In realtà, il Buddhismo aveva avuto carattere missionario fin dalle sue origini, in quanto la diagnosi fatta dal Buddha riguardava un punto fondamentale della condizione umana, la sofferenza; inoltre, il rimedio, da lui stesso scoperto, era proponibile a qualsiasi uomo. Il Buddha in persona aveva condotto una vita da missionario itinerante per circa trent'anni, formando i suoi discepoli alla predicazione; ecco le parole con cui aveva inviato in missione i suoi primi sessanta monaci:

> «Mettetevi dunque in viaggio e andate, per la felicità di molti, per il bene di molti, per compassione del mondo... Se non sentono predicare la Legge, sono perduti».

L'universalità del Buddhismo sarà effettiva solo quando Asoka invierà missionari, prima nei regni limitrofi, quindi nelle più lontane contrade: questo salverà il Buddhismo dall'oblio, perché, infatti, quando sparirà completamente dall'India, si sarà già da tempo diffuso in tutta l'Asia fino all'Estremo Oriente.

[39] Si troverà una descrizione dettagliata delle diverse scuole in A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris 1955.

[40] Asoka salì sul trono di Pātaliputra, capitale del Magadha e centro dell'impero Maurya, nel 272 a.C.; esercitò il potere fino al 236 e morì qualche anno dopo, verso il 231.

Degna d'essere ricordata è un'altra caratteristica del comportamento dell'imperatore Asoka: il suo rispetto per ogni tradizione religiosa. Benché professasse il Buddhismo, di cui favoriva lo sviluppo e la diffusione, non lo impose mai come religione di stato: volle anzi proteggere tutte le religioni e le sette che, ciascuna a suo modo, giovavano «a mettere in luce la Legge», secondo l'espressione da lui stesso usata in uno dei suoi editti fatti incidere sulla roccia. Leggeremo per intero il dodicesimo editto, in cui esprime un concetto che rimarrà scolpito nella mentalità buddhista:

> «Non si dovrebbe onorare solo la propria religione e condannare tutte le altre, ma si dovrebbero onorare le religioni degli altri per una ragione o per l'altra. Così agendo, si contribuisce all'espansione della propria religione, rendendo servizio a quella degli altri. Agendo diversamente, si scava la tomba alla propria religione, danneggiando anche quella degli altri. Chiunque onori la propria religione e condanna la religione altrui lo fa certamente per devozione verso la propria, pensando 'Io glorificherò la mia religione'. Ma, al contrario, agendo in questo modo, nuoce gravemente alla propria religione. Se vi è concordia, tutti ascoltano e sono disposti ad ascoltare le dottrine delle altre religioni[41]».

Si sente spesso parlare della tolleranza buddhista; ma noteremo che il testo citato invita a ben più che alla semplice tolleranza, la quale significa considerare l'altro inferiore e, perfino, sprovvisto di diritti. Essa incoraggia, invece, al rispetto, che obbliga a riconoscere l'altrui diritto di vivere secondo le proprie convinzioni religiose. Onorando tutte le religioni e comportandosi da fervente buddhista, l'imperatore merita veramente d'essere chiamato «Asoka il Pio».

c. La prima diffusione del Buddhismo

Per favorire la diffusione di questa fede, Asoka fece di tutto affinché la Buona Legge venisse conosciuta non solo dai cittadini del suo impero, ma anche da tutti gli Indiani degli imperi vicini; la sua sollecitudine si spinse fino ai coloni d'origine straniera trapiantati nel suo impero, come provano alcuni suoi editti redatti nelle lingue greca e aramaica e nei rispettivi alfabeti. Nulla riuscì a frenare l'impulso missionario iniziato da questo imperatore. Se si deve dare credito alla tradizione, fu suo figlio, o il fratello cadetto, Mahinda, a convertire Ceylon al Buddhismo. Verso nord, questa religione guadagnò presto l'Iran orientale, quindi l'Asia centrale, e, nel I secolo d.C., raggiunse la Cina. Verso sud, i navigatori che salpavano dalla costa orientale del Deccan o di Ceylon portarono missionari nei

[41] XII Editto su Roccia di Asoka. Trascrizione e traduzione in J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, Les Belles Lettres, Paris 1950, pp. 121-124.

regni della penisola indocinese e in Indonesia, dove il Buddhismo cominciò a diffondersi nei primi secoli d.C.

d. La redazione delle Scritture

Il Buddha predicò, ma non scrisse nulla. Il suo insegnamento fu, dapprima, trasmesso oralmente da generazioni di narratori, il che spiega, almeno in parte, certe caratteristiche delle antiche Scritture, come le numerose ripetizioni, il gusto del verso e le lunghe elencazioni. È difficile determinare con precisione in quale epoca, o meglio in quali epoche, vennero messe per iscritto le tradizioni orali; l'analisi dei testi permette, comunque, di affermare che l'essenziale del lavoro, almeno per le scritture buddhiste dello Hīnayāna, era già stato completato verso il I secolo d.C.

Quanto alla lingua impiegata, risulta chiaramente che i buddhisti non si sono preoccupati di conservare la stessa lingua del Buddha, che, del resto, aveva predicato in lingue diverse, a seconda degli ascoltatori a cui si rivolgeva. Per questa ragione i suoi seguaci non credettero di dover vincolare la sua parola a una determinata forma linguistica: la cosa importante era che i contenuti venissero capiti da tutti. Ognuno ha, quindi, il diritto di studiare la parola del Buddha nella propria lingua; così si spiega il notevole impegno prodigato nella traduzione dei testi nei vari paesi dove il Buddhismo si è radicato.

Quanto al Buddhismo indiano, i testi furono redatti in sanscrito e in pāli. Il sanscrito è noto: è lingua indo-ariana, già lingua sacra della letteratura e della civiltà brahamanica. L'origine del pāli è più oscura; infatti, non è una lingua omogenea, non sembra fosse usata in una regione particolare, perché comporta una incredibile quantità di forme grammaticali e numerose particolarità dialettali.

Altra nozione importante è quella del Canone. Le scritture ritenute canoniche sono quelle che trasmettono l'insegnamento autentico del Buddha; per questa ragione, sono normative. I testi non canonici della tradizione indiana comprendono le opere dei grandi commentatori, dei sotto-commentatori, dei poemi e dei diversi manuali.

L'unico Canone completo di cui disponiamo oggi è quello pāli, composto dalla setta Theravādin, la sola scuola del Buddhismo antico sopravvissuta, fiorente ancora oggi nello Shri Lanka, in Birmania, Thailandia, Laos e Cambogia; data la sua distribuzione, essa viene chiamata anche «Scuola del Sud». I testi scritti in sanscrito o in altre lingue indiane sono considerati canonici nella misura in cui corrispondono al Canone pāli[42].

[42] Per una presentazione dettagliata della letteratura buddhista cfr. L. Renou, J. Filliozat, *L'Inde classique*, Manuale di studi indiani, École Française d'Extrême Orient, Hanoi 1953, II, pp. 324-463.

2. *Dallo Hīnayāna al Mahāyāna*

a. La nascita di Mahāyāna

Nel I secolo d.C. si produsse, nella storia del Buddhismo indiano, una più profonda rottura. Infatti, in questo periodo, si sviluppò un movimento che, agli occhi degli adepti, costituiva un progresso notevole nei confronti del Buddhismo antico: secondo loro, l'insegnamento degli antichi rappresentava solo una parte della dottrina del Buddha e aveva soltanto valore preparatorio nei confronti del loro proprio insegnamento, che indirizzava meglio e più lontano verso la liberazione un maggior numero di esseri. Ecco perché essi chiamarono la loro dottrina *Mahāyāna*, ossia «Grande Veicolo», o più esattamente «Grande mezzo di progressione», mentre si riferivano al Buddhismo antico col termine di *Hīnayāna*, ovvero «Piccolo Veicolo»[43]. Le scuole del Buddhismo antico erano da loro considerate come un «piccolo mezzo di progressione», in quanto, nel corso dei secoli, era apparsa fra queste una certa forma di «clericalismo» e la conseguente affermazione che solo i monaci potevano accedere al *nirvāna*. Gli adepti del *Mahāyāna* volevano invece dimostrare che il *nirvāna* era accessibile a tutti.

Ma si presentava un problema: affinché la loro dottrina, che appariva nuova — e che lo era — venisse considerata autentica e normativa, bisognava dimostrare che essa era l'insegnamento del Buddha stesso; ma i testi che trasmettevano quella dottrina erano di composizione recente: come ricollegarli al Buddha? Il punto di vista mahāyānico è il seguente: il Buddha istruiva ogni gruppo di discepoli, e perfino ogni individuo, a seconda del livello da lui raggiunto nello sviluppo intellettuale e spirituale; avrebbe, quindi, insegnato il contenuto del Canone pāli ai novellini, riservando ai discepoli più avanzati l'iniziazione al *Mahāyāna*. Questi discepoli avrebbero in seguito nascosto i testi contenenti questa dottrina più raffinata, affinché potesse venire scoperta in un'epoca in cui un maggior numero di uomini fosse in grado di beneficiarne: questi testi avevano, dunque, valore canonico. Secondo un'altra tradizione, i discepoli iniziati dal Buddha al *Mahāyāna* avrebbero affidato questi testi ad alcune divinità, *deva* o *nāga*. Da qui la leggenda di *Nāgārjuna*, fondatore di una delle grandi scuole del *Mahāyāna*, che avrebbe scoperto i *sutra* del Mahāyāna nel palazzo sottomarino dei *nāga*, e li avrebbe imparati a memoria per insegnarli ai suoi contemporanei.

Senza entrare nei particolari degli insegnamenti proposti dalle varie scuole sviluppatesi in seno al Mahāyāna, cercheremo di precisare le differenze essenziali fra il Piccolo e il Grande Veicolo. Esse possono riassumersi in tre punti: il mo-

[43] Oggi il termine *Hīnayāna* ha perduto la sfumatura peggiorativa e, come il Theravāda, è l'unica scuola di Buddhismo antico ancora esistente; *Hīnayāna* è divenuto praticamente sinonimo di Theravāda, ossia di Scuola del Sud. Il Mahāyāna si è invece diffuso nel Nord (Cina, Corea, Giappone, Tibet), per cui lo si chiama anche scuola del Nord.

do in cui è visto l'ideale da perseguire, il concetto della buddhità, la maniera di interpretare il reale e la conoscenza che se ne ha.

b. L'ideale religioso

L'ideale religioso del Piccolo Veicolo è di portare allo stato di *arhat* quell'asceta perfetto che, dopo aver lavorato alla purificazione del proprio spirito, accede al *nirvāna*, liberandosi, così, definitivamente dalla trasmigrazione e dalla sofferenza. Solo alcuni rari monaci possono giungere a questo stato, praticando le virtù morali, la meditazione e l'atarassia. Ma, giunti al termine, sono esclusi da ogni rapporto con l'umanità e, di conseguenza, non possono fare più nulla per gli altri esseri ancora prigionieri del *samsāra*.

La carriera del *Bodhisattva* era per gli adepti del Grande Veicolo l'ideale da perseguire. Come abbiamo visto, il Buddhismo antico conosceva il *Bodhisattva*, ma nel *Mahāyāna*, il suo volto si trasforma: questo «Essere destinato al Risveglio», essendo arrivato, per così dire, alla soglia del *nirvāna* — e dunque libero da ogni attaccamento, ma non onnisciente come un Buddha — differisce la sua entrata nel *nirvāna* e rimane nel *samsāra* finché vi saranno esseri sofferenti da aiutare e condurre alla liberazione. In questo nuovo concetto del *Bodhisattva* ritroviamo i due poli tradizionali della spiritualità buddhista: la saggezza e la compassione; ma l'accento viene deliberatamente posto sulla compassione. In realtà, il *Bodhisattva* è quell'essere che, data la profonda saggezza, non si affida al divenire, ma, spinto da grande pietà, rimane nel mondo per salvare gli uomini.

c. La natura del Buddha

Nel Piccolo Veicolo, il Buddha viene considerato innanzi tutto come personaggio storico, di cui è noto il cammino spirituale, e che, grazie al Risveglio, divenne il Maestro incomparabile, il solo capace di insegnare la Via della Salvezza. Pure, il personaggio si trova ben presto circondato da leggende: alcuni testi del Buddhismo antico riferiscono i miracoli che accompagnarono il suo concepimento, la sua nascita e le grandi tappe della sua vita, come le tentazioni presentate da Māra per distoglierlo dal Risveglio.

Abbiamo inoltre visto che il Buddhismo antico afferma che egli fu preceduto da sei Buddha e sarà seguito da altri, il primo dei quali è Maitreya.

Il Grande Veicolo continuerà questo processo di glorificazione del Buddha: e, proprio per spiegare il rapporto fra il Buddha storico e i Buddha glorificati, elaborerà la dottrina dei tre corpi del Buddha, ossia il *Nirmānakāya*, il *Sambhogakāya* e il *Dharmakāya*.

— 1. Il *Nirmānakāya*, o «corpo della metamorfosi»: è il corpo del Buddha storico, considerato fittizio; se ci si pone dal punto di vista della realtà transfenomenica, non è che un'ombra o un riflesso del corpo reale (*Dharmakāya*).

— 2. *Sambhogakāya*, o «corpo della delizia»: irraggia luce, perché in lui si manifestano i frutti degli atti meritori compiuti da un Buddha nel corso delle sue esistenze anteriori. Solo i *Bodhisattva* sono in grado di contemplare questa forma trasfigurata dei Buddha.

— 3. Il *Dharmakāya*, o «corpo della Legge»: è la natura perfetta del Buddha. I Buddha possono possedere diversi *Nirmānakāya* e diversi *Sambhogakāya*, ma hanno un solo *Dharmakāya*, che è la loro vera realtà spirituale, illimitata e coestensiva all'universo. Questo corpo non è altro che la natura ultima e unica di tutti gli esseri, immanente agli esseri multipli del mondo dei fenomeni; la differenza fra i Buddha e gli altri esseri consiste nel fatto che i Buddha sono coscienti della loro vera natura, mentre gli altri vivono nell'ignoranza.

Questa teoria dei tre corpi del Buddha ci fa presentire la diversità della visione del mondo fra il Piccolo Veicolo e il Grande Veicolo.

d. Il pensiero filosofico

Per i seguaci del Piccolo Veicolo «tutti i *dharma* sono privi di Io»: quindi, sotto i fenomeni, o al di là di essi, non va ricercata alcuna realtà stabile, sostanziale. Nondimeno, esistono gruppi di elementi o di energia interdipendenti, che si combinano incessantemente e scorrevolmente: essi costituiscono una realtà extramentale.

I seguaci del Grande Veicolo vanno più lontano: non solo le realtà composite sono «prive di Io», sono anche «prive di cose» o elementi. In altri termini, chi distingua la molteplicità degli elementi e li consideri «reali» è prigioniero dell'illusione (*māyā*), perché la vera realtà è oltre qualsiasi dualità, e la si può afferrare per quello che è solo se ci si sbarazza della molteplicità dei concetti, che esprimono le apparenze illusorie delle cose. È la dottrina della vacuità: *shūnyatā*.

Questa concezione filosofica è nettamente idealistica: infatti, in questa prospettiva, tutte le diversità di aspetto da noi percepite nel reale sono frutto della nostra immaginazione e dei nostri concetti. In altre parole, è la nostra attività mentale che impone questa diversità al reale; noi vediamo il reale sotto questo aspetto fenomenico di molteplicità e di movimento, perché siamo nell'ignoranza e nell'illusione.

Ma la realtà «come tale» è sprovvista di qualsiasi determinazione: è il *Dharmakāya*; e soltanto un atto di saggezza trascendente permette di vincere l'ignoranza. Quando ciò avviene, è l'illuminazione improvvisa (detta «satori» dal Buddhismo Zen), che fa passare a un altro livello di coscienza e che permette di afferrare intuitivamente la vera realtà nella sua vacuità.

Uno dei corollari di questa dottrina è che non è più necessario uscire dal *samsāra* per entrare nel *nirvāna*: la distinzione fra *samsāra* e *nirvāna* è, infatti, reale solo per colui che si trova ancora nell'ignoranza. Chi ha ottenuto l'illuminazione vede il *Dharmakāya* in tutte le cose: ha superato ogni dualità e per lui il *samsāra* non ha più alcuna importanza.

e. Il tantrismo

Un altro fattore di reinterpretazione del Buddhismo fu l'influsso del tantrismo. Il movimento tantrico sul primo momento non fu buddhista: le sue origini risalgono assai lontane nel tempo e sembrano ricollegarsi ad antiche credenze magiche e religiose, sopravvissute in India e altrove. Il tantrismo è incentrato sulla realizzazione personale: si presenta anzitutto come un *sādhana*, ossia un mezzo per ottenere rapidamente un'attuazione perfetta. Esso consente ai suoi seguaci di superare la condizione umana, grazie ad alcune tecniche di *yoga* o a pratiche magiche. Il tantrismo promuove, inoltre, il culto di divinità femminili, come Kāli o Lakshmī, perché queste dee sono *shakti*, o potenze, senza le quali le divinità maschili non potrebbero esercitare un'attività trasformatrice nel mondo. In un certo senso, il tantrismo, come lo shaktismo al quale è legato, costituisce lo sviluppo estremo dell'Induismo[44].

Fin dai primi secoli d.C., il tantrismo cominciò a diffondersi negli ambienti indu, fino a imporsi in India nell'VIII secolo, dove raggiunse il suo apogeo. Nel II secolo si trovano già nelle scritture buddhiste alcuni testi ispirati al tantrismo; ma, solo nel III secolo, compare un Buddhismo tantrico indiano vero e proprio che avrà il suo massimo sviluppo dal VII al XII secolo. Durante questo periodo, l'università di Nālandā, nell'India settentrionale, divenne il principale centro del tantrismo buddhista indiano. Come tutte le altre scuole buddhiste, anche questa scomparve quasi completamente dal suolo indiano nel XII secolo, sotto i colpi dell'Islam.

Legato fin dalle origini al tantrismo indu, il tantrismo buddhista ha mutuato da quello il carattere esoterico, l'importanza data al dualismo sessuale e alla magia, una buona parte del suo pantheon e del suo rituale e, soprattutto, la pratica dei *mantra*: per cui viene, talvolta, chiamato anche il «Veicolo dei mantra»: *mantrayāna*. Lo si definisce anche *vajrayāna*, ossia «Veicolo della Folgore» o «Veicolo del Diamante»: il *vajra* — folgore o diamante — designa e simboleggia la realtà suprema, che è, al tempo stesso, forza divina inalterabile e vacuità.

Per tutte queste ragioni, alcuni autori dividono il Buddhismo in tre Veicoli: lo *Hīnayāna*, il *Māhayāna* e il *Vajrayāna*. Ci è sembrato, comunque, opportuno conservare la divisione classica in due Veicoli, anzitutto perché il Buddhismo tantrico si è sviluppato in seno al *Mahāyāna*, in secondo luogo perché è noto che le correnti tantriche hanno conservato come base dottrinale l'insegnamento delle due principali scuole di *Mahāyāna*: il *Mādhyamāka*, che pone l'accento sul concetto di vacuità, e lo *Yogācāra*, per il quale tutto è coscienza. Ora, queste dottrine, anziché ostacolare, favorirono il moltiplicarsi delle divinità, dei riti e delle pratiche magiche, alchimistiche o altro. Infatti, se il *nirvāna* è già presente

[44] Per informazioni approfondite sul tantrismo cfr. J. Evola, *Lo yoga della potenza*, ed. Mediterranee, Roma 1991.

nel *samsāra*, e se tutto è creazione dello spirito, anche gli dei sono reali o irreali, come il resto dell'universo. Perché, dunque, non utilizzare queste creazioni della coscienza, dominandole con la conoscenza della vacuità per comprendere e vivere l'irrealtà universale e la verità ultima? Questo è il paradosso del Buddhismo tantrico, che era sovraccarico di pratiche rituali complesse, mentre nel suo orientamento profondo e nelle sue forme più alte esso è pura ricerca del Risveglio perfetto: una ricerca in cui è coinvolto l'intero essere umano.

3. *L'inculturazione del Buddhismo nei paesi asiatici*

La storia dell'inserimento e dello sviluppo del Buddhismo in Asia è ricca di contrasti: infatti, si noterà che esso è divenuto cinese in Cina, giapponese in Giappone e tibetano nel Tibet, pur rimanendo fedele alle intuizioni di base, che costituiscono il denominatore comune a tutte le scuole buddhiste, tanto che, in un certo senso, si può parlare di una «cattolicità» ben riuscita; ma questa storia è anche piena di delusioni come di successi. Ricapitolare le peripezie di questo inserimento nei diversi paesi, richiederebbe una lunga trattazione. Ci sembra, invece, più consono alla prospettiva di questo Trattato mettere in evidenza alcune costanti.

In primo luogo, dobbiamo ricordare che vi sono due Buddhismi; quello indiano e quello cinese. È vero che il buddhismo tibetano ha caratteristiche proprie e che al suo interno si sono sviluppate delle scuole buddhiste specificamente tibetane, ma, ciò nonostante, esso si muove fondamentalmente nella sfera del Buddhismo indiano. Lo stesso vale per il Buddhismo giapponese rispetto a quello cinese.

L'inculturazione decisiva ha, dunque, avuto luogo quando questa religione, una volta introdotta in Cina, è divenuta propriamente cinese: il che non avvenne in un giorno! Ci vollero circa otto secoli perché la mentalità cinese si imbevesse dell'ideale buddhista e perché la dottrina e la vita buddhiste si esprimessero liberamente secondo le categorie e le costumanze della cultura cinese. Interazione che all'inizio appariva molto improbabile, ma che si è invece verificata. I missionari buddhisti, infatti, dovettero superare notevoli difficoltà. Le prime furono di ordine linguistico: la lingua cinese, molto concreta e con strutture completamente diverse da quelle del sanscrito, mal si prestava alla traduzione del pensiero indiano astratto, formulato appunto in sanscrito. Vi furono, poi, difficoltà di ordine psicologico: i Cinesi amano profondamente la vita e desiderano prolungarla quanto più possibile su questa terra, prima di continuarla in uno stato di felicità dopo la morte; non erano, quindi, affatto preparati a recepire la dottrina dell'*anattā* e ad accettare l'ideale del *nirvāna*, nel quale il desiderio di vivere si estingue. Infine, le difficoltà furono di carattere insieme filosofico e politico: perché nulla si opponeva di più a questo Buddhismo importato quanto il Confucianesimo, di cui *l'élite* cinese era profondamente imbevuta.

L'abisso fu progressivamente colmato grazie al fervore e all'attività letteraria dei buddhisti cinesi. Essi moltiplicarono i viaggi e i pellegrinaggi in India e a Ceylon, di cui fecero relazioni (preziosissime dal punto di vista storico) e da cui riportarono una grande quantità di testi buddhisti. Nel frattempo andava migliorando la qualità delle traduzioni, mentre si sviluppavano le teorie buddhiste prettamente cinesi.

Ne risultò un Buddhismo cinese con forti intonazioni taoiste. Le due principali scuole che si formarono in Cina sono: il Tch'an (dal sanscrito, *dhyāna*), che diverrà lo Zen in Giappone, e il Ts'ing T'ou (o Scuola della Terra Pura), che riprese e accentuò la devozione indiana per il Buddha Amitābha e diverrà l'Amidismo in Giappone.

Un processo analogo si è verificato in tutti i paesi dove il Buddhismo si è radicato. Vi si ritrovano, pur in quantità diversificate, le seguenti costanti: la traduzione delle scritture buddhiste nella lingua locale; assimilazione, da parte del Buddhismo, di tutto ciò che è trasferibile dalle credenze e dagli usi del paese di accoglienza; formazione di maestri autoctoni, capaci di ripensare nel quadro della loro cultura l'insegnamento ricevuto da maestri stranieri; produzione letteraria nella lingua locale; formazione di nuove scuole e, infine, inserimento ufficiale di monasteri buddhisti nelle strutture istituzionali del paese, sia sul piano politico sia su quello economico.

4. Il Buddhismo e l'Occidente

Il Buddhismo appare oggi come una delle grandi religioni del mondo e sta facendosi strada in Occidente in modo spettacolare. A dire il vero, le relazioni fra il Buddhismo e l'Occidente sono già di vecchia data: Henri de Lubac ne ha fatto un'ottima ricostruzione nel suo *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*[45]. Ma quello che è nuovo è che comincia a radicarsi in Europa e in America, dove è più diffusa la sua forma tibetana, a causa dell'esodo dei Lama tibetani (che sono missionari intelligenti e attivi), e nella sua forma Zen. Ci si chiede se non stiamo assistendo alla nascita di un Buddhismo occidentale.

In ogni caso sarebbe interessante fare un'inchiesta nei diversi paesi europei. Tale inchiesta è già stata fatta in Francia nel 1988[46] e la risposta è affermativa. Scrive il suo autore: «Siamo effettivamente testimoni, in Francia, della trasformazione lenta, secondo i criteri del XX secolo, ma estremamente rapida, rispetto a quanto si è verificato altrove nel passato, del Buddhismo in un Buddhismo francese». Tra i fatti significativi riportati e commentati da Dennis Gira notiamo almeno i seguenti:

[45] Coll. «Théologie» n. 24, Aubier 1952.

[46] D. Gira, *Présence bouddhiste en France*, in «Etudes», febbr. 1989, pp. 235-247.

— Il 28 giugno 1986, è stata fondata l'*Union bouddhiste de France* allo scopo di «ottenere per i buddhisti di ogni confessione una vera rappresentanza presso i Poteri pubblici e di operare per presentare il Buddhismo come una delle grandi correnti spirituali dell'umanità nel rispetto delle diversità delle sue tradizioni».

— L'8 gennaio 1988, la comunità monastica di Karmé Dharma Chakra (in Dordogna) ha ottenuto il riconoscimento legale e, ora, gode degli stessi diritti dei monasteri cattolici.

— Nel luglio 1988 a Karma Ling (Savoia) ha avuto luogo il primo incontro internazionale francofono di traduttori, destinato ad agevolare il compito a quanti si dedicano alla traduzione in francese delle opere buddhiste tibetane.

Dennis Gira crede che l'inculturazione del Buddhismo in Occidente sarà molto rapida. Ma noi non ne siamo altrettanto certi. È certo, invece, che il Buddhismo sembra rispondere ai bisogni spirituali dell'occidentale contemporaneo preso nella vertigine del materialismo pratico e dell'attivismo, e che aspira a ritrovare l'armonia interiore e la pace.

LESSICO

N.B. Quando si indicano due termini, il primo è in sanscrito e il secondo (tra parentesi) è il corrispondente pāli.

akusala: cattivo, contrario al progresso spirituale. Cfr. kusala e mūla.
amidismo: forma di Buddhismo incentrato sulla devozione al Buddha Amitābha, chiamato «Amida» in Giappone.
Amitābha: «Luce infinita», uno dei Buddha più popolari del Mahāyāna.
anātman (*anattā*): assenza di ātman, una delle tre caratteristiche dell'esistenza. Secondo l'insegnamento del Buddha non esiste né ātman individuale, né ātman universale. In altri termini, non esiste in nessun luogo, né nel mondo fenomenico, né al di fuori di esso, una realtà esistente di per sé, di sostanza permanente. Questa dottrina è specificamente buddhista ed è il punto in cui Buddhismo e Induismo differiscono profondamente.
anitya (*anicca*): impermanenza; una delle tre caratteristiche dell'esistenza.
arhat (*arahant*): colui che ha percorso la via buddhista in maniera talmente perfetta da essersi liberato da qualsiasi legame e da qualsiasi passione ed è affrancato dalla triste necessità di rinascere; avendo raggiunto lo scopo, entra in nirvāna.
ātman (*attā*): il Sé, realtà interiore, ineffabile, immortale e incorporea. All'epoca delle prime Upanishad si comincia a considerare l'ātman identico al brahman, l'assoluto impersonale.
avidyā (*avijjā*): ignoranza, aberrazione che vela l'intelligenza umana e impedisce di vedere le cose «come esse sono». È il contrario di saggezza (cfr. prajñā).
Bhagavat: degno di rispetto. Generalmente tradotto con «Sublime».
Bhāvanā: sviluppo, termine che viene generalmente tradotto con «meditazione». Nel Buddhismo, la meditazione è un esercizio psicosomatico metodico.
bodhi: Risveglio, illuminazione, il fatto di essere spiritualmente risvegliati.
bodhisattva bodhisatta: «Essere destinato al Risveglio». Il bodhisattva è l'uomo che fa il voto di divenire un Buddha (= risvegliato) in un'ulteriore esistenza, allo scopo di salvare tutte le creature.

Brahma: la prima delle divinità del pantheon indu.

Brahman: il divino, nel senso di realtà assoluta, impersonale.

Brāhmanas: trattati della letteratura vedica, che regolano in maniera molto minuziosa l'esecuzione dei sacrifici: si tratta di rituali.

brahmano: uomo appartenente alla casta sacerdotale.

Dharma (*Dhamma*): l'Ordine universale, la realtà «come è», la Legge eterna che il Buddha ha scoperto da sé grazie al Risveglio. In seguito: l'insegnamento del Buddha, la dottrina buddhista. Più tardi: cosa, oggetto del pensiero.

dhyāna (jhāna): esperienza di concentrazione ottenuta con la meditazione. Questa esperienza comporta quattro gradi. Sarebbe più opportuno parlare di enstasi, piuttosto che di estasi.

duhkha (*dukkha*): sofferenza, una delle tre caratteristiche dell'esistenza. La sofferenza in senso buddhista va compresa come manifestazione dell'impermanenza e dello stato condizionato in cui si trova ogni realtà individuale fenomenica.

Hīnayāna: insieme di scuole che si sono sviluppate nel corso dei primi anni della storia del Buddhismo e che costituiscono il Buddhismo antico. Il termine *Hīnayāna* viene normalmente tradotto con «Piccolo Veicolo», ma il significato preciso è «Piccolo mezzo di progressione».

Jātaka: «Nascite». Racconti leggendari che narrano episodi delle vite anteriori del Buddha Shākyamuni, quando questi era ancora un Bodhisattva.

karma (*kamma*): letteralmente, l'azione. Il Buddhismo ha ricevuto dal Vedismo la dottrina del karma, secondo la quale ogni azione volontaria mossa da desiderio produce un'energia karmica, che è il motore dell'esistenza fenomenica. Ogni atto umano, buono o cattivo, produce un «frutto» (*phala*) che, prima o poi, si dovrà «mangiare» in una ulteriore esistenza.

klesha (*kilesa*): turpitudini. Si riferisce a tutte le passioni che bruttano lo spirito. Le cinque turpitudini principali sono: la bramosia, l'odio, l'ira accecante, l'orgoglio, il dubbio scettico.

kusala: un bene giovevole, utile al progresso spirituale. Cfr. mūla.

lama: maestro spirituale (termine tibetano corrispondente all'indiano «guru»).

Mahāyāna: «Grande Veicolo», o meglio «Grande mezzo di progressione». Corrente comparsa nel Buddhismo nei primi anni d.C.; secondo i suoi seguaci, costituisce un grande progresso rispetto al Buddhismo antico.

Maitreya: «il Compassionevole». Maitreya è uno dei tre principali Bodhisattva; è il Buddha del futuro ed è oggetto di grande devozione, tanto nello Hīnayāna che nel Mahāyāna.

mantra: breve testo sacro, al quale è attribuita efficacia magica.

Māra: divinità che governa il mondo dei desideri, e, per questa ragione, divenne nemico del Buddha.

moksha (*mokkha*): liberazione totale e definitiva dalle rinascite e da ogni sofferenza; è il concetto buddhista di salvezza.

mūla: radici. Vi sono quattro radici karmicamente nocive (*akusala*): la cupidigia, l'odio e il traviamento (in pāli: *loba*, *dosa*, *moha*). Le tre radici contrarie sono karmicamente buone (*kusala*).

nirvāna (*nibbāna*): letteralmente, estinzione. Si tratta dell'«estinzione delle turpitudini» (kilesa): maniera negativa di designare la sorte definitiva del mondo del dukkha.

prajñā (*paññā*): saggezza o «sapienza». Nel Buddhismo si tratta della comprensione intuitiva, sperimentale dell'impermanenza, della miseria e della non sostanzialità (*anicca*, *dukkha*, *anattā*) di tutte le forme di esistenza. È questa comprensione profonda, vitale della realtà «come è» a dare accesso al nirvāna.

prakriti: la natura, materia dinamica, ma cieca, degli esseri, formata da tre *guna*, ossia qualità o stati la cui combinazione forma tutti gli oggetti del mondo fenomenico, secondo la teoria indu del *sāmkhya*: *sattva* o fattore luminoso e sereno, *rajas* o fattore energetico e passionale, *tamas* o fattore tenebroso e pesante.

Prātimoksha (*Pātimokkha*): codice di disciplina contenente l'elenco dei differenti errori da evitarsi da parte del monaco buddhista.
Anche: nome di una cerimonia monastica per l'«assoluzione delle colpe».

rishi: personaggio che ha avuto un ruolo nella trasmissione dei Veda.

sāla: edificio, parte dei monasteri buddhisti, dove si tengono le predicazioni, la salmodia cantata e la meditazione seduta comunitaria.

samādhi: disciplina mentale, in senso lato. In senso ristretto: stato di concentrazione perfetta ottenuto mediante la meditazione, e nella quale scompare la distinzione fra oggetto e soggetto.

samsāra: ciclo di rinascite o trasmigrazione. Considerando la dottrina dell'*anattā*, fondamentale nel Buddhismo, il termine «reincarnazione» è da evitare, perché potrebbe lasciare supporre che sia «il medesimo soggetto, permanente in se stesso» a trasmigrare e ad errare da esistenza in esistenza.

Sangha: gruppo, congregazione. Il termine designa la comunità dei monaci buddhisti, che costituisce uno dei «Tre Gioielli», con il Buddha e il Dharma. Si tratta, in effetti, delle realtà più preziose e veramente sacre agli occhi dei buddhisti.

shīla (*sīla*): moralità. Indica tanto l'etica fondamentale sulla quale si basa tutta la pratica buddhista, quanto i precetti che la informano.

stūpa: monumento che contiene reliquie o che commemora un avvenimento. Viene chiamato *dāgaba* (o *dagoba*) a Ceylon e *tshorten* nel Tibet.

sūtra (*sutta*): testi appartenenti al Canone delle Scritture buddhiste. Vengono presentati come i discorsi del Buddha, da lui pronunciati negli anni della predicazione.

tantra: libri che espongono le dottrine esoteriche con tendenza magica, caratteristiche della corrente tantrica, sviluppatasi prima nell'Induismo, quindi nel Buddhismo, la sola scuola di Hīnayāna mantenuta e sviluppata fino ai nostri giorni. Costituisce oggi il «Buddhismo della scuola del Sud».

Theravāda: letteralmente, Via degli Anziani. È il nome dell'unica scuola di Hīnayāna che ancora esista e si sia sviluppata fino ai nostri giorni. Oggi fa parte del «Buddhismo della scuola del Sud».

Upanishad: testi didattici e spirituali, che si riallacciano alla letteratura vedica.

upāsaka: Letteralmente: «seduto accanto a» (femminile: *upāsīkā*). Designa i laici buddhisti profondamente fedeli e devoti.

uposhadha (*uposatha*): digiuno. Indica i giorni di digiuno osservati dai buddhisti, sia nel plenilunio e nel novilunio, come nell'ultimo quarto; in questi giorni i laici devoti (*upāsaka*) partecipano alle cerimonie nei monasteri.

Vedas: insieme di testi religiosi redatti in sanscrito, e la cui composizione si prolungò probabilmente dal XVIII secolo a.C. al VII secolo a.C. circa.

Visuddhimagga: «La Via della purificazione»: l'opera più famosa di Buddhaghosa, il più importante chiosatore del Canone pāli.

BIBLIOGRAFIA

I. *Il buddhismo in generale*

A. Bareau, *En suivant Bouddha*, Philippe Lebaud, Paris 1985 (tr. it. *Vivere il buddhismo*, Mondadori, Milano).
O. Botto, *Buddha e il Buddhismo*, Milano 1984.
E. Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, Payot (Petite Bibliothèque, 187), Paris 1951 (tr. it. *Breve storia del buddismo*, Rizzoli, Milano 1985).
J. Denis, *Les clefs de l'Himalaya: hindouisme et bouddhisme*, Le Cerf, Paris 1986.
D. Gira, *Comprendre le bouddhisme*, Le Centurion, Paris 1989.
R. Girault, *Introduction aux religions orientales: hindouisme, bouddhisme, taoisme*, Droguet & Ardant, Paris 1991.
P. Harvey, *Le bouddhisme: enseignements, histoire, pratiques*, du Seuil, Paris 1993.
J. Masson, *Le bouddhisme: chemin de libération*, DDB, Paris 1975.
A. Pezzali, *Manuale di Storia del Buddhismo*, Bologna 1983.
W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, du Seuil, Paris 1961; rieditato nella Coll. "Sagesses" (Sa 13) nel 1977.
L. Silburn et. al., *Le bouddhisme*, Textes traduits et présentés sous la direction de Lilian Silburn, Fayard, Paris 1977 (Coll. "Le trésor spirituel de l'humanité").

II. *Il buddhismo cinese*

K.K.S. Ch'en, *Buddhism in China: A historical Survey*, Princeton University Press 1964.
F. Houang, *Le Bouddhisme de l'Inde à la Chine*, Fayard, Paris 1963 (tr. it. Catania 1963).
A. Wright, *Buddhism in Chinese History*, Standford 1959.

III. *Il buddhismo giapponese*

G. Renondeau - B. Frank, *Le Bouddhisme japonais*, in "Histoire des Religions", Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1970, tomo I, pp. 1320-1350.
S. Watanabe, *Japanese Buddhism*, Tokyo 1968.
A.W. Watts, *Le Bouddhisme Zen*, Payot, Paris 1982[3] (Petite Bibliothèque, 146), (tr. it. *La via dello zen*, Feltrinelli, Milano 1989[6]).

IV. *Il buddhismo tibetano*

R. Sailley, *Le bouddhisme "tantrique" indo-tibétain ou "Véhicule de diamant"*, Éd. Presence, Sisteron 1980.
G. Tucci - W. Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, Payot, Paris 1973.
G. Tucci, *Le religioni del Tibet*, Mondadori, Milano 1987.

UOMO E SOCIETÀ NELL'ESPERIENZA CONFUCIANA

di
Anne Cheng

Parlare di antropologia del sacro non significa esattamente riproporre il problema, più volte sollevato, del rapporto fra Confucianesimo e religione. Tale problema non manca mai di provocare tanto una reazione negativa, che nel Confucianesimo vede una dimensione puramente etica e filosofica, quanto una risposta positiva, che resta tuttavia sulla difensiva, secondo la quale il Confucianesimo, pur non essendo una religione in senso istituzionale, comporta innegabilmente una dimensione religiosa, che è quindi opportuno motivare. Nel caso presente, la questione sarebbe piuttosto quella di sapere se si possa parlare di *homo religiosus* a proposito dell'uomo confuciano, di cui si tratterebbe allora di evidenziare il rapporto con il sacro.

Alla mentalità confuciana si è spesso addossata in gran parte la responsabilità della presunta assenza di sentimento religioso nell'uomo cinese, considerandola il principale ostacolo all'introduzione in Cina di grandi religioni universali, come il Buddhismo e il Cristianesimo. Ma, come dice Erik Zürcher[1], se il Confucianesimo fu un ostacolo, lo fu molto più sul piano istituzionale che sul piano delle idee e delle pratiche. Fu principalmente il Confucianesimo come istituzione a fare in varie occasioni da ostacolo all'espansione del Buddhismo e, più tardi, a impedire la diffusione del Cristianesimo in Cina. In realtà, il Confucianesimo, assai più di qualsiasi altra corrente di pensiero, è alla base della struttura sociale e istituzionale cinese. Ma — ci chiediamo — è possibile, nel contesto cinese, isolare un fenomeno religioso, privato di ogni supporto istituzionale? In Ci-

[1] Cfr. E. Zürcher, *Buddhisme, christianisme et société chinoise*, Julliard, Paris 1990. Questa pubblicazione è il risultato di una serie di conferenze tenute al Collège de France, in cui l'Autore tenta una comparazione fra il libero adattamento del Buddhismo al contesto cinese e l'impresa deliberata e metodica di evangelizzazione.

na il riferimento al sovrumano e l'organizzazione del mondo umano rientrano in un'unica e medesima visione. In ciò, l'insegnamento confuciano ha dato una legittimità etica a un mondo caratterizzato da un tipo specifico di rapporto fra religioso e politico.

Nella Cina arcaica, sembra che il sentimento religioso non si elaborasse nelle forme normalmente familiari agli storici delle religioni. In assenza di clero, o anche di sacerdoti costituiti in un corpo specifico, in assenza di mitologia e di teologia, è legittimo chiedersi se sia ancora possibile parlare di fenomeno di ordine religioso in senso proprio. Eppure, fin dalle origini, siamo in presenza di pratiche divinatorie, che orientano la speculazione cinese in senso cosmologico, e di uno sviluppo estremamente raffinato della liturgia, ossia della dimensione rituale.

Pratiche divinatorie

Si è convenuto che la civilizzazione della Cina «antica» si estenda dalle origini storiche, intorno al XXIII secolo, fino all'inizio dell'impero, nel III secolo a. C. Questo periodo comprende le tre prime dinastie: gli Xia, dinastia semi-mitica cui succede, verso il XVIII secolo a. C., la dinastia storica degli Shang, a sua volta soppiantata, verso l'anno 1000 a.C., dagli Zhou.

Le più antiche testimonianze scritte di cui disponiamo risalgono agli Shang: si tratta di iscrizioni di carattere divinatorio incise su scapole di ovini e bovidi e su corazze di tartarughe. Si praticavano dei fori con una punta arroventata, e questo provocava delle cavillature, che andavano poi interpretate. La richiesta di oracoli era formulata con iscrizioni incise in punti particolari dell'osso o della corazza. Con l'avvento degli Zhou, nell'XI secolo, si nota un cambiamento nelle abitudini divinatorie, che privilegiano sempre più l'impiego dei vasi di bronzo per le iscrizioni. Queste contengono i caratteri più specifici della scrittura e della razionalità cinesi, che non perderanno mai di vista la loro origine divinatoria.

Culto ancestrale

L'importanza primaria della pratica divinatoria nella civiltà della Cina antica va messa in relazione con l'importanza del culto degli antenati, al quale si rivolgeva in gran parte la religione degli Shang. Culti e sacrifici venivano resi a varie forze della natura, come il Fiume Giallo, la terra nutrice, certe montagne, i venti e i punti cardinali. Ma la parte più precipua dei sacrifici e degli atti divinatori era dedicata ai re antenati, il cui culto sembrava notevolmente organizzato, contrariamente all'eccesso e all'incoerenza di quello reso alle divinità naturali.

Questo culto, che si può supporre risalga al periodo neolitico, costituisce una prerogativa reale, non, come precisa Léon Vandermeersch, «nel senso che solo il re avesse il privilegio di rendere un culto ai propri antenati, ma nel senso che il re, sacerdote di tutti, guidava il culto reso agli antenati dell'intera comunità, non

soltanto ai propri»[2]. Se ne deduce che non esiste nella pratica di questo culto una classe di sacerdoti indipendenti, il gran sacerdote essendo il re medesimo. «In luogo di venir considerato, come nelle società indoeuropee, alla stregua di una funzione sociale fondamentale e a sé stante, il ministero del sacrificio viene semplicemente associato alla posizione del capo della trascendenza, al fine di rafforzarla»[3]. Fenomeno sintomatico della politica che si fa carico della religione, verificatosi assai presto in Cina e che spiega come, pur facendosi ricorso agli sciamani per comunicare direttamente con le divinità, lo sciamanismo avesse in genere la tendenza a cedere il passo all'elaborazione di pratiche rituali, almeno nella cultura «dominante».

Il culto ancestrale, nato probabilmente da un culto preistorico dei morti, non va tuttavia confuso con quest'ultimo, non essendo gli antenati semplicemente spiriti del mondo dei morti, ma spiriti che mantengono un vincolo organico con la loro discendenza vivente. In quanto membri di una comunità familiare e al di là della frontiera tra la vita e la morte, essi continuano a svolgere una funzione in seno a questa comunità e il loro status nel parentado conserva tutta la sua importanza. In altre parole, i rapporti che legano i parenti defunti a quelli viventi non sono di natura diversa dai rapporti fra i viventi stessi. C'è dunque continuità fra i sacrifici propriamente religiosi dovuti agli avi e i codici rituali da rispettare nei confronti dei vivi. Al di là del culto per i defunti e della credenza in una vita oltre la morte, il culto ancestrale può intendersi come un rito in cui ognuno svolge un ruolo conforme alla propria posizione nel clan. Proprio in quanto fenomeno religioso, esso manifesta immediatamente il gruppo parentale come paradigma dell'organizzazione sociale, e per questa ragione, oltre alla sua funzione specificamente religiosa, esso contribuì senza dubbio in larga misura all'elaborazione di una certa concezione dell'ordine socio-politico in Cina.

Più che uno spirito dell'aldilà, l'antenato rappresenta per prima cosa uno status, un ruolo familiare in cui «si fonde», quasi al punto di perdere la sua storia personale, il suo personale destino. Viene quindi a trovarsi dotato di un potenziale mitico piuttosto ridotto, e la relativa povertà dei miti nella cultura religiosa cinese, oltre al deliberato occultamento da parte della tradizione confuciana, potrebbe in parte spiegarsi con la natura stessa del culto ancestrale e della concezione dell'antenato, che rendono permeabile non solo la frontiera fra la vita e la morte, ma anche quella fra umano e divino. Si tratta di un processo che certo troppo frettolosamente è stato assimilato all'evemerismo della mitologia greca: più che di una metamorfosi di uomini antichi in dei o semidei, si tratterebbe, per riprendere le parole di D. Bodde, della «trasformazione di ciò che furono

[2] Cfr. L. Vandermeersch, *Wangdao*, I, p. 138.

[3] Cfr. L. Vandermeersch, «Tradition chinoise et religion» in *Catholicisme et sociétés asiatiques*, L'Harmattan et Sophia University, Paris e Tokyo 1988, p. 24.

miti e divinità in storia apparentemente autentica e in esseri umani»[4]. Processo che, per quanto paradossale possa sembrare, ha allontanato la mentalità cinese dalla tendenza greco-latina all'antropomorfismo, che presta alle divinità comportamenti di uomini presi nella loro individualità, nella loro creatività e insomma nella loro libertà. Invece di essere dotata di una volontà arbitraria, addirittura capricciosa, la divinità che assume la figura dell'antenato è subito percepita attraverso il suo *status* e integrata nella visione di un ordine familiare che sta alla base di ogni armonia.

La persistenza del culto ancestrale nelle comunità cinesi fino ai nostri giorni prova indubbiamente, non solo l'esistenza, ma anche la perennità di un sentimento religioso tipicamente confuciano. Come ricorda Julia Ching, «ancora oggi, l'altare degli antenati conserva il suo posto in numerose case cinesi a Hongkong, Taiwan e nel Sud-est asiatico, così come in Corea e in Giappone. Vi si trova un certo numero di tavolette commemorative (anche fotografie, nella società attuale), ognuna delle quali rappresenta tradizionalmente un antenato, o qualsiasi familiare defunto. Davanti a queste tavolette, fatte di legno, o qualche volta di carta, si mettono incenso e offerte [...]. Il culto ancestrale era un servizio commemorativo, già celebrato nei templi degli antenati stessi, poi sulla tomba o nella casa. Tradizionalmente si offrivano cibi e libagioni di vino, prosternandosi in silenzio davanti alle tavolette. Si riteneva che gli antenati gustassero il cibo prima che tutta la famiglia dividesse il pasto»[5].

Mutamento rituale della coscienza religiosa

Il fatto che il culto ancestrale sia celebrato dal re-padre o dal capofamiglia, senza bisogno di una casta sacerdotale specializzata, e che la divinazione, in origine praticata come accessorio dopo il sacrificio, venga a precederlo e a regolarne in anticipo le modalità, fa sì che si assista a un distacco crescente fra l'atto di portata strettamente religiosa, che è il sacrificio, e la divinazione investita di una funzione rituale. In seguito, come spiega Léon Vandermeersch, «l'elaborazione liturgica di origine divinatoria — ed esclusivamente divinatoria, in mancanza di specializzazione sacerdotale — verrà per intero operata al di fuori dell'atto sacrificale, e determinerà sempre più minuziosamente le sue forme, ma senza partire dal suo significato centrale di mistero divino. Così le regole rituali vanno moltiplicandosi, senza che peraltro si approfondisca il significato del sacro come ciò che sta al centro della religione, fino al punto che esso finirà per essere completamente mascherato dall'interpretazione divinatoria delle forme liturgiche. In

[4] Cfr. D. Bodde, *Essays on Chinese Civilization*, Princeton University Press, Princeton 1981, p.48; W. Boltz; *Kung kung and the Flood: Reverse Euhemerism in the Yao Tien*, T'oun Pao, LXVII, 3-5, 1981 pp. 141-153.

[5] Cfr. Julia Ching, *Christianisme et religion chinoise*, pp. 99-100.

questo modo, la coscienza religiosa si modificherà poco alla volta in coscienza rituale»[6].

Questa tendenza alla ritualizzazione, iniziata verso la fine degli Shang, si confermerà nella fase di transizione verso la dinastia successiva, gli Zhou. In questo senso, la cultura secolare degli Zhou può considerarsi l'eredità razionalizzata della cultura magico-religiosa degli Shang. Lo studio delle testimonianze oracolari lascia pensare che ci fosse la tendenza a interpretare gli eventi nefasti non più come prodotti della volontà capricciosa e maligna degli antenati, ma come risultante degli atti dei loro discendenti vivi, di cui era possibile da questo momento rendere conto attraverso un insieme coerente di valori religiosi. Questa comunicazione diretta sempre possibile fra il mondo delle potenze soprannaturali, che sono gli avi, e il mondo dei vivi, è forse all'origine della continuità che il pensiero cinese antico doveva stabilire fra il celeste e l'umano.

Mutamento cosmologico della coscienza religiosa

La predominanza del culto ancestrale nella Cina antica diede luogo a una rappresentazione cosmogonica fondata su un modello organico di generazione, assai più che su quello di un meccanismo di causalità o di una creazione *ex nihilo* da parte di una potenza trascendente. La divinità suprema, quale antenato per eccellenza, non appariva come un'onnipotenza creatrice o un primo motore, ma come un'istanza di ordine, con una funzione assiale fra il mondo cosmico, costituito di entità e di energie in armoniosa interazione, e il mondo socio-politico umano, retto da reti di rapporti di tipo familiare e gerarchico e da codici di comportamento rituale.

È possibile, del resto, che sia stato proprio il senso di un ordine armonioso inerente al culto ancestrale a valorizzare soprattutto le caratteristiche di costanza e di regolarità nella natura, piuttosto che i suoi aspetti imprevedibili e irrazionali. Di fatto, la pratica di questo culto comporta sacrifici comuni offerti sia agli antenati — reali e mitici — dei sovrani, sia alle divinità della natura, nelle quali sono riconoscibili tracce di religiosità animistica.

Inoltre, al disopra di tutti questi mani e spiriti che sembra adempiano una funzione mediatrice, si trova una divinità unica di nome *di* (o *shangdi*, il Sovrano celeste), che appare al tempo stesso come Antenato supremo e come onnipotenza che domina tutta la natura. Gli studi recenti concordano nel considerare che l'emergere di *di* come divinità suprema coincide con la supremazia degli Shang e della loro stirpe. Di qui l'idea che il dio unico abbia la sua controparte nel sovrano universale in seno all'ordine umano, idea che rimarrà alla base della concezione e della pratica politica in Cina fino all'alba del XX secolo (*di* è in effetti l'appellativo adottato dai sovrani della Cina imperiale, dalla sua instaurazione

6 Cfr. L. Vandermeersch, *Wangdao*, II, p. 280.

ad opera di Qin, ma anche dai primi missionari cristiani per designare il Dio unico).

Il rovesciamento della dinastia Shang da parte di quella Zhou segna il passaggio da un pensiero religioso a un pensiero cosmologico. La documentazione epigrafica rivela il carattere quasi sistematico dello slittamento lessicale da *di* a *tian*, «Cielo», che può a ragione considerarsi sintomatico della «conversione di tutta la religione a ritualismo puramente cosmologico», secondo la formula di Léon Vandermeersch, per il quale «la trascendenza del Cielo è sempre meno quella di un mondo situato al di là di quello umano e abitato da spiriti che manipolerebbero gli elementi naturali; essa sussiste solo come trascendenza della norma rispetto a ciò che gli è sottoposto, del principio originale rispetto ai 'diecimila esseri' che ne procedono»[7]. Continuando a manifestarsi come volontà attiva, il Cielo viene quindi sempre più percepito come fonte e garante di un ordine rituale e di un'armonia prestabilita. Ora, tutta la questione che si pone all'epoca del declino degli Zhou, in cui visse Confucio, e che egli fu il primo a formulare in termini chiari, sta nel sapere perché l'umanità abbia rinunciato a quest'ordine, a questa armonia, e come ricuperarli.

Confucio

Il pensiero di Confucio (date tradizionali 551-479 a. C.) si comprende in gran parte dal suo contesto storico, contesto di deterioramento di un ordine morale, sociale e politico, che segna, dall'VIII secolo a. C., l'indebolimento dell'autorità degli Zhou sui loro vassalli. Questi si arrogano prerogative sempre più sacrileghe e si impegnano in lotte senza quartiere per la supremazia, che si concluderanno con la conquista finale e l'unificazione dell'impero ad opera di Qin nell'anno 221 a. C. È proprio per rimediare a questa situazione, che egli deplorava, che Confucio, specie nel suo insegnamento, consegnato dai discepoli ai *Dialoghi*[8], si attribuì la missione di ritrovare l'ordine di un tempo.

Il progetto di Confucio era quello di ritornare alla Via tipicamente reale dei Saggi-Sovrani dell'antichità e più particolarmente dei primi Zhou. La nozione di Via (*Dao*) è al centro di una visione del mondo sottesa dallo spirito rituale, che costituisce l'ossatura del corpo sociale, politico e cosmico, e la cui efficacia sta nella sua filiazione dallo spirito religioso del culto ancestrale, filiazione attestata dalla grafia del termine cinese *li*, la quale evoca un rito sacrificale. Composto dal radicale del numinoso, cui si è aggiunta la rappresentazione schematizzata di un brodo di cereali in una patera, il termine *li*, che è venuto significando tutta la sfera del rituale, designava in origine un vaso sacrificale, poi, per estensione, il rituale stesso del sacrificio.

[7] *Op. cit.*, pp. 361 e 368.

[8] Per la traduzione italiana cfr. Anne Cheng, *Confucio: Dialoghi*, Mondadori, Milano 1989.

Ma ciò che interessa Confucio nel *li*, e ciò che ne accoglie, non è l'aspetto propriamente religioso del sacrificio alla divinità, è l'atteggiamento rituale di chi vi partecipa, ossia un atteggiamento soprattutto interiore, molto compreso dell'importanza e della solennità dell'atto e che si traduce esteriormente in un comportamento formale, controllato.

Sembra che Confucio operi, riguardo al *li*, uno «slittamento semantico», passando dal significato sacrificale, religioso, all'idea di un atteggiamento individuale interiorizzato, che è coscienza e rispetto del prossimo e che garantisce l'armonia dei rapporti umani, siano essi sociali o politici. Il campo di azione dei riti si sposta dai rapporti fra l'uomo e il soprannaturale a quelli esistenti fra gli uomini stessi. Ma, nonostante questo slittamento, il carattere sacro del *li* è preservato in tutta la sua potenza e la sua efficacia: c'è in effetti uno spostamento del senso sacro dalla sfera prettamente religiosa alla sfera dell'umano. Si tratta qui di un'importante caratteristica della società e della cultura cinese in generale.

Questo spirito rituale, che rappresenta, ben oltre il semplice rispetto delle convenienze e delle convenzioni sociali, un'autentica concezione dell'uomo e del mondo, Confucio lo deriva dal suo costante riferimento all'«età d'oro» degli Zhou e, come lui stesso afferma, non fa che «trasmetterla senza creare nulla di nuovo» (*Dialoghi* VII, 1). Ma con ciò, lo allontana un poco di più dai suoi fondamenti religiosi e dalla sua associazione con i mani e con gli spiriti, che bisogna, dice ancora, «onorare, tenendoli a distanza» (*Dialoghi* VI, 20). Confucio, del resto, indica chiaramente che per prima cosa gli interessa ciò che rientra nel dominio dell'umano:

«Zilu domanda come si debbono servire gli spiriti. Risponde il Maestro: Fintantoché non si sanno servire gli uomini, come si possono servire i loro mani? Zilu lo interroga allora sulla morte. E il Maestro: Fintantoché non si sa che cos'è la vita, come si può sapere che cos'è la morte?» (*Dialoghi* XI, 11).

Umanità in quanto virtù (ren)

Il ritualismo che sottendeva la «religione cosmologica» degli Zhou si è integrato nel progetto fondamentalmente umanistico di Confucio e ne viene rinnovato. Essere uomo è senz'altro essere in relazione col prossimo e in relazione rituale. Da ciò il carattere essenzialmente relazionale del valore che Confucio pone in cima ai suoi ideali: il *ren*, la cui grafia implica la componente dell'umano e quella della dualità, e che il termine «umanità» traduce in modo inadeguato. Confucio mette il *ren* tanto in alto da non riconoscerlo quasi a nessuno e da rifiutarsi di darne una definizione, che sarebbe necessariamente riduttiva. Si tratta in partenza di un sentimento di benevolenza e di fiducia, quale esiste fra i membri di una stessa famiglia, e che può venire esteso se la comunità viene allargata a

dimensione di un paese o addirittura dell'intera umanità. Questo ampliamento per cerchi concentrici è descritto nella famosa introduzione al *Grande Studio*[9]:

«Una volta che la vita personale sia debitamente coltivata, la famiglia sarà ben regolata. Una volta che la famiglia sia regolata, il governo del paese sarà in ordine. Una volta che il paese sia in ordine, il mondo intero sarà in pace».

Questo potenziale di umanità non indica soltanto la nostra possibilità individuale di giungere a un grado sempre più alto di umanità nel nostro comportamento (ideale rappresentato dal *junzi*, l'uomo dabbene), ma anche la rete sempre crescente e sempre più complessa dei nostri rapporti umani, secondo la distinzione confuciana delle cinque relazioni di base: sovrano-ministro, padre-figlio, marito-moglie, primogenito-secondogenito, amico-amico. Julia Ching ricorda che «tre di queste relazioni si iscrivono nel quadro della famiglia, mentre le altre due sono concepite sul modello familiare. La relazione sovrano-ministro, ad esempio, ricorda quella padre-figlio, mentre la relazione amichevole è simile a quella fraterna. Così la società confuciana si considera come una grande famiglia: 'Per lui [l'uomo dabbene], fra i Quattro Mari, tutti gli uomini sono fratelli' (*Dialoghi* XII, 5). Le responsabilità che implicano questi rapporti sono reciproche. Un ministro deve fedeltà a un sovrano e un figlio deve rispetto filiale ai genitori. Ma anche al sovrano incombe il dovere di vegliare sui sudditi e ai genitori di prendersi cura dei figli [...]. Le relazioni familiari servono da modello al comportamento sociale. Rispettate i vostri genitori, così come quelli altrui; mostratevi amorevoli coi vostri figli e coi giovani della vostra famiglia, così come con quelli delle altre famiglie. Queste sono le direttive di Mencio (IV secolo a. C.) che hanno ispirato generazioni di confuciani. Esse esprimono la forza del senso di solidarietà, non solo nella famiglia cinese, ma anche nelle organizzazioni sociali confuciane, comprese, ancora oggi, le comunità cinesi d'oltremare».

In effetti, è il *ren* che anima la virtù cardinale confuciana, la pietà filiale, virtù che può ancora considerarsi viva e portatrice di significati in larga parte del mondo cinesizzato e che, ricordiamolo, fu un problema per i missionari cristiani, a cominciare da Matteo Ricci, che cercò di integrare i rituali della pietà filiale nel Cristianesimo.

Come non c'è soluzione di continuità fra l'Uomo e il Cielo, così non c'è rottura fra lo spirito individuale e la comunità umana. Il principio di continuità vale tanto in profondità che in estensione. Il *Grande Studio* inizia ponendosi nella prospettiva ontologica della «continuità dell'essere». Lo spirito individuale ha quindi la possibilità di allargarsi per cerchi concentrici e in modo continuo fino alla dimensione cosmologica e ontologica, entrando sempre più profondamente

[9] Il *Grande Studio* (*Daxue*) costituiva in origine una sezione del *Libro dei riti* e, insieme con *Il Giusto Mezzo* (*Zhong Yong*), venne incluso fra i libri canonici nel XII secolo dal grande pensatore neoconfuciano Zhu Xi (1130-1200). Per la traduzione francese cfr. S. Couvreur, *Les Quatre Livres*, Cathasia.

nella sua interiorità: indagine delle cose, ampliamento della conoscenza, sincerità di intenzioni, rettitudine di cuore. È quel processo costante, sempre più inclusivo, descritto nel libro *Il Giusto Mezzo*[10]:

«Non c'è sotto il Cielo se non l'individuo del tutto sincero che possa interamente sviluppare la propria natura. Essendo capace di sviluppare interamente la sua natura, è in grado di sviluppare quella altrui. Essendo in grado di sviluppare l'altrui natura, è in grado di sviluppare quella delle cose. Essendo in grado di sviluppare la natura delle cose, è in grado di prender parte al processo trasformatore e nutritore del Cielo e della Terra. Essendo capace di questo, egli forma una triade col Cielo e la Terra».

In altre parole, e per quanto paradossale possa sembrare, essere religioso nel senso confuciano significa apprendere a diventare pienamente e profondamente umano. Nella profondità della sua stessa umanità, l'uomo si trascende, si trasfigura.

Umanesimo confuciano

Il *ren*, oltre a potersi estendere all'infinito per cerchi concentrici, è un sentimento naturale, la cui reciprocità implica come condizione lo sforzo di ciascuno «su se stesso per collocarsi nel senso dei riti» (cfr. *Dialoghi* XII, 1). Questa celebre formula indica la necessità di un'ascesi di ritorno su di sé, che interiorizzi ritualmente i rapporti sociali istituiti in virtù di umanità. *Ren* e *li* sono dunque due nozioni che corrispondono di fatto a due aspetti di una medesima realtà e sono il fondamento dell'umanesimo confuciano, il cui ideale, impersonato dall'«uomo dabbene» (il *junzi*), è ancorato a una fede profonda nell'infinita perfettibilità dell'uomo.

L'avvento della scommessa confuciana sull'uomo appare in questo contesto come una «rottura conservatrice»: il discorso propriamente filosofico instaurato da Confucio rompe con ciò che precede, pur facendo riferimento costante, nel suo contenuto, al passato e alla tradizione. L'umanesimo confuciano rappresenta una rottura nel senso di un trasposizione del sacro dalla sfera religiosa alla sfera umana. Ma è trasposizione, non, come si lascia spesso intendere, annullamento del senso del sacro e del sentimento religioso. Se, per l'assenza di un clero e di una teologia, non si può definire il Confucianesimo una religione istituzionalizzata, allo stesso titolo del Taoismo o, a maggior ragione, dei grandi monoteismi del mondo occidentale e del Vicino Oriente, non si può più oltre negargli una dimensione spirituale, anzi religiosa.

La spiritualità può definirsi un'intensa esperienza personale del sacro e la pratica di questa esperienza in una disciplina tesa alla trasformazione di sé. La dimensione religiosa, invece, si trova nelle forme di espressione dell'esperienza

[10] *Zhong yong.*

spirituale, individuali e collettive, come le scritture, le credenze, le pratiche e le istituzioni.

È così possibile considerare la santità in una prospettiva che ignora le coercizioni, ma anche le linee di forza di una religione o di una morale trascendentale (Dio, imperativo categorico): la prospettiva della Via, del Dao. Si può dunque dire che Confucio, benché non possa considerarsi un capo religioso, propone una «religione dell'umano» che, pur essendo il frutto di un'evoluzione propria alla civiltà cinese, dà la sua universalità e la sua perennità all'insegnamento confuciano.

Cielo e Uomo

Ciò che è sacro in Confucio non è tanto il culto reso alle divinità dell'aldilà, ma la coscienza morale individuale, la fedeltà assoluta alla Via, assunta a principio morale:

«Dice il Maestro: l'adepto sicuro della Via, l'uomo di autentico *ren*, lungi dal tenere alla vita a costo del *ren*, la sacrificherebbe, occorrendo, purché viva il *ren*» (*Dialoghi* XV, 8).

Confucio sottolinea il carattere sacro del principio morale, attribuendogli valore normativo di «decreto celeste» (*tian ming*) e usando la stessa espressione che designa il mandato dinastico. L'umanesimo di Confucio va situato in una tendenza più generale, accennata più sopra, che ha condotto al passaggio dal culto dell'Antenato Supremo degli Shang a quello del Cielo degli Zhou. Il termine *tian*, benché tradotto convenzionalmente con «Cielo», denota ben altro che il comune significato di «Cielo» nel contesto religioso occidentale: esso copre una gamma di significati che vanno dal mondo naturale all'idea di una volontà celeste, passando per l'empireo. Benché la tendenza generale fosse quella di intendere per *tian* la sfera naturale, tracce dell'antica nozione di un sovrano celeste, dotato di volontà, sussistono nella tradizione confuciana fino alla dinastia Song (X-XIII secolo a.C.), quando i rappresentanti del «neoconfucianesimo» parlano di *tian-xin*, «il cuore-spirito del Cielo». Questo riferimento costante al «decreto celeste» fa dire al sinologo americano William T. de Bary[11] che c'è una risonanza «profetica» in tutta la tradizione confuciana.

Ora, questo riferimento, sempre presente, al Cielo, è passato spesso sotto silenzio. Il Confucianesimo è certo un umanesimo, ma l'uomo vi è sempre concepito nel suo rapporto con il Cielo. Alla base di ogni sentimento religioso, in Cina, si trova una dimensione cosmologica, provenendo direttamente il sentimento dell'unità dell'essere e di tutti gli esseri dall'unità del soffio vitale originale. Il fine ultimo della trasformazione di sé è quello di realizzare l'unità di sé con il Cielo-Terra e con i «diecimila esseri». Questo fine supremo che ogni confuciano

[11] cfr. W.T. De Bary, *The Trouble with Confucianism*, pp. 9ss.

si prefigge e che è attribuito per eccellenza alla figura del sovrano, non è altro che la saggezza-santità (*sheng*). Si trovano così integrate in una visione unica e totale le dimensioni morali, politiche e religiose. Questo spiega come la pratica ritualistica confuciana comporti una dimensione familiare (culto ancestrale), ma anche politica (culto dello Stato). Culti che hanno una funzione di coesione dei membri della comunità umana, una coesione che, a sua volta, riproduce l'ordine naturale delle cose.

Se è consentito qualificare come umanistica la Via confuciana, si tratta certo di un umanesimo «inclusivo», non «esclusivo», secondo l'espressione di Tu Weiming[12]. Nel pensiero confuciano, né l'Uomo né il Cielo sono centrali, ma la Via, il Dao che l'Uomo può allargare, ma che non può allargare l'Uomo (*Dialoghi* xv, 28). La via umana non è né teocentrica né antropocentrica. Essa manifesta piuttosto la mutua relazione del Cielo e dell'Uomo. Il Dao che è Dao dell'Uomo, significa che l'uomo è al centro stesso del processo creatore celeste, avendo il compito di completare la trasformazione cosmica operata dal Cielo. L'uomo è il completamento di se stesso (*cheng*) e con ciò completa l'opera celeste. Cercando sempre più profondamente in sé stesso una sempre maggiore autenticità (*cheng*) nella propria natura umana, l'uomo manifesta la dimensione infinita, sempre aperta, altrimenti detta celeste, della sua umanità. Il Cielo è dunque ciò che stabilisce la possibilità infinita per l'uomo di essere sempre più umano. La nozione di *cheng*[13] designa questa integrazione del trascendente nell'immanente: l'umanità non cerca di sorpassarsi per raggiungere il trascendente, cerca, come i processi naturali (celesti), di completarsi in un'apoteosi di perfezionamento.

L'uomo è dunque il nodo, la chiave, per ogni riflessione filosofica, morale, ma anche religiosa. Questo non significa che l'uomo sia il centro del mondo o la misura di tutte le cose, ciò che sarebbe riduttivo: la visione confuciana non è antropocentrica più di quanto sia teocentrica. L'umanità confuciana non è quindi una nozione esclusivamente antropologica, essa chiarisce ciò che Mircea Eliade chiama l'unità «antropocosmica»[14]. Il Cielo non è un ideale «prestabilito», da raggiungere nel superamento di se stessi o nella trascendenza, ma semplicemente l'orizzonte sempre aperto del nostro infinito potenziale di umanità.

La religiosità neoconfuciana

A partire dalla fine della dinastia Tang, e soprattutto all'inizio dei Song, fra il IX e l'XI secolo, incomincia a farsi luce un rinnovamento della tradizione confu-

[12] Cfr. *Centrality and Commonality*, p. 10.

[13] La trascrizione *cheng* corrisponde in realtà a due omonimi, di cui l'uno designa l'azione di terminare o completare, l'altro, che comporta in più il radicale della parola, designa la qualità della sincerità, dell'autenticità.

[14] Cfr. *Traité d'histoire des religions*, 1949, p. 385.

ciana in seguito alla grande avventura del Buddhismo, introdotto in Cina a partire dai primi secoli dell'era cristiana. Rinnovamento che viene attualmente designato con il termine generale di «neoconfucianesimo» e che doveva segnare l'evoluzione intellettuale cinese fino all'alba del XX secolo. Il problema che si pone a proposito di questo confucianesimo vacillante ed elaborato dall'esperienza buddhista non è tanto quello di sapere se esso costituisca una religione, ma se sia portatore di uno spirito religioso e in qual senso: che cosa significa essere religioso nella comunità neoconfuciana?

La dimensione religiosa del neoconfucianesimo non costituisce una rottura con la tradizione confuciana precedente, ma un ricentramento, sotto l'influenza innegabile del Buddhismo, sulla dimensione individuale della ricerca spirituale della santità. Ormai, l'accento non sta più tanto sulla ricerca dell'armonia nelle relazioni umane, sociali e politiche — armonia derivata dall'ordine naturale delle cose — quanto sulla possibilità individuale di diventare un saggio-santo seguendo un itinerario spirituale di coltivazione di sé. Quello che i confuciani chiamano «apprendere» (*xue*) è un lavoro in profondità, non soltanto morale e sociale, ma anche e soprattutto spirituale, che consente a un uomo ordinario di diventare un uomo pienamente realizzato, o Saggio. L'«apprendere», inteso come «coltivazione di sé», non è altro che la Via, il Dao che porta alla santità.

Tu Wei-Ming arriva a vedere nella concezione dell'educazione neoconfuciana centrata sull'apprendimento del Dao una forma di teologia: «L'idea confuciana di imparare ad essere umani suggerisce la possibilità autentica per gli uomini di diventare 'divini' coi soli loro sforzi personali»[15]. «In termini teologici, benché i neoconfuciani non credano in un Dio personale e trascendente, a volte definito 'assolutamente altro', credono nella bontà innata e nella divinità inglobante della natura umana che, per decreto celeste, è pienamente realizzata nell'attività cosciente e coscienziosa dello spirito [...]. Essere religioso, nel senso neoconfuciano, può intendersi impegnato in una suprema trasformazione di sé, considerata come atto comunitario [...]. Anche se il 'sé' neoconfuciano può benissimo concepirsi in termini di ruoli sociali, resta fondamentalmente una nozione etico-religiosa con implicazioni cosmologiche e ontologiche molto estese»[16].

Tu Wei-ming si fa qui apostolo di una teologia di cui Zhu Xi (1130-1200), principale codificatore del neoconfucianesimo dei Song, sarebbe il gran sacerdote. Non bisogna però dimenticare che la visione di Zhu Xi è prima di tutto fondata su una concezione cosmologica, come ricorda Julia Ching: «Per Zhu Xi, come per la grande corrente della filosofia cinese, l'essere umano è il paradigma del cosmo, e viceversa [...]. La filosofia della Grande-Cima (*Taiji*) di Zhu Xi esprime con eleganza questa visione del mondo come paradigma ontologico. La

[15] Cfr. De Bary & Chaffee, *Neo-Confucian Education: the Formative Stage*, University of California Press, Berkeley 1989, p. 141.

[16] Cfr. Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, pp. 132-133.

Grande-Cima è un'espressione simbolica della cosmologia, che sottolinea l'interrelazione fra il mondo e l'uomo in termini di macrocosmo-microcosmo [...]. Zhu Xi interpreta il *Taiji* ricorrendo al concetto di *li*, questi 'princìpi' costitutivi di tutte le cose. Il *li* potrebbe corrispondere alle forme o essenze, i principi organizzatori e normativi, appartenenti alla sfera 'al di là delle forme'. È anteriore — non di una anteriorità temporale — al suo omologo *qi*, a volte tradotto con 'etere' o 'materia-energia', che appartiene alla sfera 'all'interno delle forme'»[17].

Oltre ai fondamenti cosmologici del pensiero neoconfuciano, occorre sottolinearne gli importanti prestiti dalle pratiche spirituali buddhiste. Jacques Gernet osserva che il neoconfucianesimo dei Song, pur essendosi costituito per reazione all'influenza fino allora preponderante del Buddhismo, ne venne notevolmente influenzato: «L'uso che essi [gli eruditi dei Song] vollero fare di un esercizio di raccoglimento che è con ogni evidenza di origine buddhista, illustra chiaramente questa combinazione di assimilazione e di rigetto tipica del neoconfucianesimo: si tratta del *jingzuo*, l'accovacciarsi nella quiete del raccoglimento, *quiet-sitting*, il cui principio è semplicemente l'esercizio di concentrazione al quale i monaci ricorrono più frequentemente. 'Accoccolato nella quiete, le gambe incrociate — scrive Zhu Xi — gli occhi devono guardare la punta del naso. Bisogna fissare la mente sulla parte del corpo che sta sotto l'ombelico. A lungo andare, si proverà una sensazione di calore e si avvertirà a poco a poco l'efficacia [del metodo]'»[18].

Julia Ching osserva che meditare seduti permette di pensare «a un movimento *ciclico*: il ritorno alla nostra natura originale, la riscoperta delle fonti del nostro essere, permettendo così a questo stato di equilibrio originale della natura e delle emozioni di penetrare la nostra vita quotidiana. Simile forma di meditazione [...] si avvicina all'ideale Chan (Zen) che consiste nello svuotare lo spirito e il cuore dei concetti e dei sentimenti [...]. È in nome della spiritualità — e questo vale tanto per la scuola di Zhu Xi quanto per quella di Wang Yangming — che il neoconfucianesimo ha approfondito il carattere religioso della tradizione confuciana»[19].

Zhu Xi va considerato nel contesto di un fenomeno sociale e culturale proprio del periodo Song del sud: la formazione, sul modello della comunità monastica *chan*, di una «comunità» confuciana che si riconosce nell'ideale dell'«apprendimento della Via», tesse una rete di relazioni sociali e si raggruppa in accademie, vere e proprie equivalenti laiche dei monasteri *chan*, dove si praticano rituali destinati a rafforzare la coesione fra gli adepti. È principalmente nelle accademie private, soprattutto sotto i Song del sud, che l'educazione neoconfuciana

[17] Cfr. *Christianisme et religion chinoise*, p. 102.

[18] Cfr. *Techniques de recueillement, religion et philosophie: A propos du jingzuo néo-confucéen*, p. 292.

[19] *Christianisme et religion chinoise*, p. 104.

si sviluppò in senso religioso, con sacrifici a Confucio e ai savi dell'antichità. Prosternarsi davanti al Maestro era un modo rituale di riconoscersi come suo discepolo e divenne parte integrante della forma di trasmissione di certi testi. Taluni riti mattutini in cui si bruciava incenso davanti all'altare degli antichi savi e dei maestri del recente passato, avevano lo scopo di risvegliare la coscienza dei discepoli alla continuità e alla coesione della tradizione. Nondimeno, questo confucianesimo di nuovo tipo non costituiva una religione organizzata, con un'autorità centrale arbitra di una fede i cui precetti sarebbero vincolanti per tutti gli adepti. Lo stesso termine «ortodossia», spesso usato a proposito di quella che non è che la corrente dominante, la scuola di Cheng Yi e di Zhu Xi, non corrisponde affatto a una realtà definitiva.

Oltre al ritualismo quasi liturgico osservato nelle accademie, occorre anche sottolineare la pratica di rituali nell'ambito familiare, incentrati soprattutto sul culto degli avi e destinati ai membri del clan fin dalla più giovane età. Lo stesso Zhu Xi è l'autore di un trattato sui riti familiari che è rimasto come una «bibbia» per la vita quotidiana delle famiglie fino ai tempi moderni.

Conclusione

Tutto l'ordine confuciano e, più specificamente, neoconfuciano, fece le spese del crollo del sistema politico e istituzionale dell'impero (con l'avvento della Repubblica nel 1911), ma anche delle varie ondate anti-tradizionaliste, iconoclaste e rivoluzionarie che hanno scosso la Cina dalla fine del XIX secolo. Tutti i soprassalti del XX secolo, in Cina, girano, da vicino o da lontano, intorno al problema di sapere che senso e che valore dare all'eredità del passato, soprattutto riguardo alla sfida di una modernità ancora largamente vista in termini occidentali. Il dilemma, dunque, sta nella scelta fra un attaccamento disperato al passato e una modernità che significa fatalmente una perdita d'identità culturale. In questo contesto si colloca la rivalutazione dell'eredità confuciana, della quale ci si chiede se possa ancora avere un senso, staccata com'è dal suo tradizionale supporto politico. In particolare, ha ancora, oggi come oggi, un qualsiasi rapporto col sacro, se non per mezzo delle scritture? Ci sembra, ancora una volta, che la questione sia adeguatamente formulata da Julia Ching[20], a cui lasciamo la conclusione:

«Lungo tutta la storia, il Confucianesimo ha svolto una funzione profana quanto religiosa (rituale). Tuttavia, con la fine del culto del Cielo e la progressiva scomparsa di un culto esteriore reso agli antenati, il Confucianesimo non ha più granché da offrire in fatto di riti. Resta fondamentalmente religioso a motivo della sua dottrina spirituale di saggezza o di trascendenza di sé, così potentemente affermata e sviluppata dai pensatori neoconfuciani. Si tratta peraltro di

[20] *Op. cit.*, pp. 114-115.

un insegnamento rivolto a tutti gli esseri umani e, come tale, ha potuto nutrire una fede fondamentale nell'uguaglianza umana.

Ma è innegabile che l'influenza del Confucianesimo va sempre più diffondendosi, talvolta in modo impercettibile. Con la progressiva scomparsa del culto ancestrale, oggi — ma solo oggi — il Confucianesimo appare più come una filosofia che come una religione. Dal momento, tuttavia, che esso non è solo una filosofia della vita, ma anche una realtà vivente, che esercita una reale influenza e orienta quanti accolgono il suo appello verso la trascendenza di sé, si può ancora parlare di religione [...].

Se vi si vede una scoperta dinamica del valore della persona umana, dei germi di grandezza morale e di saggezza che essa porta con sé, del rapporto fondamentale col prossimo in una società fondata sui valori etici, di una interpretazione della realtà e di una metafisica di sé, che resta aperta sulla trascendenza — e tutto ciò evidentemente è alla base di un senso acuto della dignità, della libertà e dell'uguaglianza — allora il Confucianesimo assume tutto il proprio significato e può conservarlo, per la Cina e per il mondo».

BIBLIOGRAFIA

Anne Cheng, *Entretiens de Confucius*, coll. Points-Sagesse, Editions du Seuil, 1981 (trad. it. *Confucio: Dialoghi*, Mondadori, Milano 1989).

Anne Cheng, *Etude sur le Confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques*, Collège de France et Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1985.

Julia Ching, H. Küng, *Christianisme et religion chinoise*, Editions du Seuil, Paris 1991 (trad. it. *Cristianesimo e religiosità cinese*, Mondadori, Milano 1989).

S. Couvreur, *Les Quatres Livres*, Cathasia, 1950.

W.T. De Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, New York 1975.

W.T. De Bary, *The Trouble with Confucianism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1991.

H. Fingarette, *Confucius. The Secular as Sacred*, Harper & Row, New York 1972.

J. Gernet, *Techniques de receuillement, religion et philosophie: A propos du jingzuo néo-confucéen*, «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», LXIX, 1981, pp. 289-305.

J. Gernet, *Chine et Christianisme*, Gallimard, Paris 1982, riediz. 1991 (trad. it. *Cina e Cristianesimo*, Marietti, Genova 1984).

M. Granet, *La religion des Chinois*, Presses Universitaires de France, Paris 1951 (trad. it. *La religione dei Cinesi*, Adelphi, Milano 1986, 3a ed.).

D. Hall, L.& R.T. Roger, *Thinking through Confucius*, State University of New-York Press, Albany 1987.

Y. Mizoguchi, L. Vandermeersch (curr.), *Confucianisme et sociétés asiatiques*, Editions l'Harmattan e Sophia University, Paris e Tokio 1991.

R.L. Taylor, *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Néo-Confucianism: A Study of Selected Writings of Kao P'an-lung (1562-1626)*, Scholar's Press, Missoula 1978.

R.L. Taylor, *The Religious Dimensions of Confucianism*, State University of New York Press, Albany 1990.

Tu Wei-ming, *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Asian Humanities Press, Berkeley 1979.
Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, State University of New-York Press, Albany 1985.
L. Vandermeersch, *Wangdao ou la Voie Royale, Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. I, 1977, vol. II, 1980.
L. Vandermeersch, *Le nouveau monde sinisé*, Presses Universitaires de France, Paris 1986.

CRONOLOGIA DELLE DINASTIE

XIA (circa XXIII - XVIII secolo a.C.)
SHANG (circa XVIII - XI secolo a.C.)
ZHOU (XI secolo - 221 a.C.)
221 a.C.: Instaurazione dell'impero centralizzato sotto il Primo Imperatore.
QIN (221 - 206 a.C.)
HAN (206 a.C. - 220 d. C.)
Tre Regni e Sei Dinastie (220 - 580)
SUI (581 - 618)
TANG (618 - 907)
Cinque Dinastie (907 - 960)
SONG (960 - 1278)
YUAN (dinastia mongola 1279 - 1368)
MING (1368 - 1644)
QING (dinastia manciù 1644 - 1911)
1911: Repubblica.

Parte seconda
CRISI E CAMBIAMENTI DEL SACRO NELLA VISIONE DUALISTA DELL'UOMO

ORFEO E L'ORFISMO TRA CONTINUITÀ E INNOVAZIONE*

di
Dario M. Cosi

1. Per uno schema storiografico

Costituisce una classica (e già antica) esigenza dell'esercizio storiografico la ricerca dell'evento decisivo oppure del personaggio cruciale, ai quali attribuire la «responsabilità» esclusiva, diretta o indiretta, dei vari processi storici, anche dei più complessi. Frutto se non altro di ingenua semplificazione — ma talora anche, in realtà, di ideologica attribuzione alla storia di un senso di provvidenzialità tutta umana o di un certo evoluzionismo meccanicistico — questo atteggiamento va per fortuna ormai stemperandosi nella coscienza della complessità degli eventi e delle loro cause. In questo modo, per esempio, la storiografia più recente ha privato dei loro meriti (o, se si preferisce, delle loro responsabilità) molti dei personaggi che avrebbero «fatto la storia» e molti degli avvenimenti che nel passato erano stati posti al centro di svolte epocali. Al crollo di certi Imperi secolari, alle rivoluzioni sociali più profonde, a talune scoperte geografiche e ai conflitti universali, infatti, viene spesso ormai riconosciuta quasi soltanto una funzione di demarcazione tra fasi successive e tra momenti storici distinti.

Per converso, è stata forse sopravvalutata la dimensione della continuità, in una percezione della storia come corrente tranquilla e costante, dai confini nettamente e definitivamente delineati, con una sorgente e una meta perfettamente percepibili e una intonazione del tutto razionale e coerente. In questa visione sostanzialmente ottimistica della storia (e soprattutto della storiografia) è venuta (o meglio: tornata) alla ribalta la ricerca delle filiazioni e delle derivazioni, degli influssi, degli imprestiti e delle sopravvivenze; il tipo di indagine che ha caratte-

* Questo testo si collega a una serie di ricerche sull'orfismo condotte ormai da tempo presso il Dipartimento di Scienze dell'antichità (sezione di greco) dell'Università degli Studi di Padova.

rizzato, del resto, una delle stagioni più feconde della ricerca scientifica sugli eventi del passato. Il pericolo, in estrema sintesi, è evidentemente quello di un certo appiattimento, della relativa «omogeneizzazione» di tutti gli avvenimenti e dei personaggi in un pastone senza sostanza e sapore e senza individualità.

2. *Esistenza, autonomia e inquadramento tipologico dell'orfismo*

In una simile dialettica storiografica disposta in tensione tra continuità e apprezzamento per il *novum* di una introduzione originale è possibile — e come vedremo forse addirittura opportuno — situare anche l'orfismo, una volta — almeno — che sia riconosciuta la reale esistenza di esso come fenomeno storico[1]. Evitando di entrare nel dettaglio di una polemica che appare ormai superata[2], basti affermare che, anche senza giungere all'artificio retorico di proporre un uso soltanto convenzionale del termine «orfismo», certamente esistenti sono — e in numero sempre crescente — i testi e i documenti direttamente o indirettamente, ma indubitabilmente, riconducibili all'orfismo.

In quanto storicamente esistente, allora, l'orfismo costituirà a buon diritto un oggetto meritevole di autonoma ricerca scientifica: autonomia dell'orfismo, dunque, se non altro nel senso banale di un fenomeno che per la sua natura e per i suoi aspetti (se non per le sue origini, relativamente ancora oscure) è in grado di distinguersi, separandosi di fatto, da ogni altro fenomeno per qualche verso consimile.

Nel tentativo di un primo abbozzo tipologico, dunque, si potrà dire che l'orfismo, rispetto alla stabilità immutabile del tradizionale panorama religioso olimpico, si propone come manifestazione di una certa mistica irrequietezza, che si realizza sia sul piano divino sia su quello umano, facendo ruotare tutte le sue dottrine e tutte le sue pratiche intorno al nucleo costituito dal sapienziale insegnamento relativo all'elemento divino decaduto e incarcerato nel corpo. Riprendendo l'antico concetto scolastico di analogia (differente da quello di univocità e da quello di equivocità) per caratterizzare ciò che di costante e permanente (e forse in qualche modo addirittura eterno) rimane nei fatti religiosi al di là (al di sotto) delle variazioni e dei mutamenti, soprattutto storici, ecco che l'orfismo si riallaccia per un verso al quadro generale del politeismo ellenico e in particolare

[1] Riconoscimento di esistenza, patente di storicità che non è eccessiva pignoleria, sofisticata ricerca di perfezionismo. Si tratta invece di esigenza che proviene, in ultima analisi, da una situazione di fatto, dipendente in parte dalla bibliografia scientifica dell'ultimo secolo e che in parte affonda le sue radici nel quadro documentale lasciatoci dall'antichità.

[2] E per la quale si rinvia, a solo titolo di esempio, a U. Bianchi, *L'orphisme a existé*, in *Mélanges ... H.-Ch. Puech*, Paris 1974, pp. 129-37 (= *Selected Essays* ..., Leiden 1978, pp. 187-95); ma già in «Studi e materiali di Storia delle religioni», 28 (1957), pp. 151-56, in forma di recensione critica a L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955.

ad altre forme religiose di tipo mistico (come il dionisismo e il culto misterico eleusino), mentre per altro verso da quelle medesime forme decisamente si distacca. La continuità e le fratture, in questo senso, sempre si manifestano nel fatto che il rivestimento (per così dire) metodologico della questione non può, comunque, non riprodurre fedelmente una situazione storicamente realizzata, a prezzo della perdita del fondamentale «ancoraggio» nella storia e dunque nella verità che proprio nella storia si realizza.

Già nella documentazione del passato, peraltro, bisogna riconoscere che l'orfismo ha cominciato ad affrontare il suo destino ingrato (e probabilmente niente affatto casuale), quello che lo ha condotto a non riuscire a imporsi come protagonista assoluto, a non occupare da solo e per intero la scena. Numerose, infatti, sono le fonti che associano strettamente contesti religiosi nominalmente distinti (in quanto indicati con nomi differenti) ma evidentemente per altri versi percepiti come accomunati (o accomunabili) sotto una medesima caratterizzazione, sotto una singola etichetta, comune per aspetto o per natura.

3. *Orfismo, pitagorismo e dionisismo*

Accenniamo soltanto, in questa occasione, senza soffermarci sul problema, all'accostamento tra dottrine orfiche e dottrine pitagoriche, che ha prodotto negli studiosi di un passato anche recente (con qualche sporadica giustificazione nella documentazione antica[3]) il fantastico ircocervo nominato orfico-pitagorico. Un mostro senza realtà ma potenzialmente pericolosissimo — come tutti quelli del genere — perché dotato di vitalità incontrollata grazie all'equivoco di un trattino che non separa né differenzia ma piuttosto miscela, in soluzioni talora esplosive, idee, concezioni e dottrine distinte e soltanto vagamente accomunabili da una generica atmosfera di sfondo. Si salva probabilmente, in questo quadro, soltanto la concreta realtà storica di certe comunità, soprattutto in Magna Grecia,

[3] Già nel v secolo a.C. Ione di Chio affermava (fr. 116 Leur. = 24 Bl., dal *Triagmos*, riferito da Diogene Laerzio e da Clemente Alessandrino) che Pitagora avrebbe fatto circolare alcuni suoi scritti sotto il nome di Orfeo: cfr. F.H. Sandbach, *Ion of Chios on Pythagoras*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 5 (1958-1959), p. 36; M.L. West, *Ion of Chios*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 32 (1985), pp. 71-78. Per un inquadramento generale: Janet A. Fairweather, *Fiction in the Biographies of Ancient Writers*, in «Ancient Society», 5 (1974), pp. 231-75; K.J. Dover, *Ion of Chios. His Place in the History of Greek Literature*, in J. Boardman e C.E. Vaphopoupolou Richardson (curr.), *Chios. A Conference at the Homereion in Chios*, Oxford 1986, pp. 27-37 (= *The Greeks and their Legacy. Collected Papers 2*, Oxford 1988, pp. 1-12). Oltre a presentare gravi problemi di interpretazione, la notizia si scontra con numerose difficoltà, legate tutte al diverso livello di storicità al quale attingono i due personaggi.

che manifestano una qualche forma di accostamento — non sempre e non del tutto «pacifico» — fra la tradizione orfica e quella pitagorica[4].

Diversa rilevanza assume invece l'accostamento tra orfismo e dionisismo, o meglio, naturalmente, tra «cose orfiche» e «cose dionisiache», accostamento che si realizza, nelle fonti antiche, sia sul piano del mito, o almeno della leggenda, sia su quello più squisitamente rituale.

I testi antichi che pongono in endiadi *orphika kai bakchika*, alludendo a forme cultuali problematicamente orfiche e bacchiche allo stesso tempo, unite in una associazione di fenomeni di non facile scioglimento[5], sono stati in genere opportunamente valutati e analizzati dagli studiosi, in entrambe le classiche (e interrelate) direzioni dell'insegnamento che propone informazione e della critica che punta a una valutazione. La posizione prevalente è stata per lungo tempo quella di un equilibrato bilanciamento tra il riconoscimento di un qualche legame tra i due complessi mitico-rituali e l'affermazione di una relativa autonomia e originalità dell'orfismo rispetto al dionisismo.

Con grande cura, in particolare, è stato analizzato e discusso il celebre passo di Erodoto 2.81, sulla proibizione di seppellire i defunti avvolti in vesti di lana, una regola rituale che — afferma l'autore — sarebbe stata applicata in primo luogo dagli Egizi e poi, in Grecia, dai partecipanti a certi *orgia*. L'intera interpretazione del luogo (e per quanto in questa occasione ci interessa: la relazione dell'orfismo con il dionisismo e, in subordine, con il pitagorismo) ruota intorno a un serio problema testuale, dal momento che nettamente divergono la recensione lunga (attestata dai codici della cosiddetta «famiglia romana») e quella breve (documentata dalla «famiglia fiorentina»). La versione breve nomina, associandoli nel medesimo uso rituale, soltanto orfici e pitagorici. Quella lunga, invece, introduce in modo diretto l'opinione di Erodoto: la proibizione corrisponderebbe a ciò che in genere si dice «orfico e bacchico», ma che in realtà è piuttosto «egizio e pitagorico».

Molti studiosi seguono ormai, soprattutto dopo l'autorevole presa di posizione di Burkert[6], la versione lunga, attribuendo ad Erodoto la curiosa distinzione tra due coppie di elementi tra loro problematicamente associati: da un lato orfismo e dionisismo, dall'altro pitagorismo e tradizione egizia. Anche accettando la

[4] Sfumando, ad esempio, G. Casadio, *La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora*, in Ph. Borgeaud (cur.), *Orphisme et Orphée. En l'honneure de Jean Rudhardt*, Genève 1991, pp. 119-55, spec. p. 129 e nota 26. Cfr. anche M. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, pp. 7ss.

[5] Tra tali testi, in particolare: PLUT. *Alex.* 2.7 (sui riti entusiastici praticati da Olimpia, la madre di Alessandro); e DIOD. III 65.6 (Dioniso e Licurgo in Tracia, come appunto Orfeo).

[6] W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge/Mass. 1972, pp. 126ss.; e poi ancora: *Le laminette auree. Da Orfeo a Lampone*, in *Orfismo in Magna Grecia* (Atti del Convegno ...), Taranto 1975, pp. 82-104, p. 87, sottolineando la perfetta consonanza tra questo passo di Erodoto e alcune informazioni fornite dalla laminetta di Hipponion.

versione lunga, comunque, il lieve spostamento di una virgola[7] consente di intendere diversamente (in particolare sciogliendo la sorprendente associazione tra cose egizie e cose pitagoriche): il divieto rituale in questione comparirebbe allora «... anche nei cosiddetti riti orfici, bacchici — i quali in realtà provengono dall'Egitto — e pitagorici»[8].

Di questo accostamento tra orfismo e dionisismo, in particolare, si è diffusa soprattutto la tradizionale lettura che — secondo schemi suggeriti a suo tempo già da Rohde[9], ma ancora oggi utilizzati frequentemente — intende l'orfismo come un prodotto del dionisismo oppure, meglio, come una sorta di riforma religiosa del culto di Dioniso. I seguaci di Orfeo, secondo questa teoria, avrebbero celebrato anch'essi il culto di Dioniso (dio tra l'altro originario — come Orfeo — della Tracia), ma di tale culto avrebbero rifiutato gli aspetti violenti e sanguinosi, «purificandoli» in una spiritualità in qualche modo più astratta ed elevata.

Questa schematica rappresentazione ha certamente il vantaggio di bilanciare perfettamente varie esigenze contrapposte. Essa, infatti, per un verso non ripudia del tutto una delle più persistenti letture dell'orfismo, quella che, valorizzandone specialmente la dottrina dell'anima, l'impegno morale e gli aspetti escatologici, vede in esso un parallelo (se non — ancora in una visione che esalta soprattutto la continuità — un antecedente) del Cristianesimo. In questo modo la critica che l'orfismo, talora in forma esplicita, rivolge nei suoi documenti contro il disordine caratteristico del culto dionisiaco viene interpretata come un intervento di reazione e di riforma, ormai perfettamente religiosa, paragonabile nella sostanza, oltre che nella forma, alla polemica cristiana nei confronti della falsità e dell'immoralità dei culti pagani.

Per altro verso, questa lettura dell'orfismo come riforma del dionisismo garantisce la conservazione di una linea di continuità, capace di riannodare i capi di una storia davvero millenaria: dagli estremi speculativi di un neoplatonismo spiritualistico e sapienziale e dagli intrecci con un altrettanto connotato pitagorismo, non soltanto con i problematici ma comunque esaltabili legami con il Platone della psicologia e dell'antropologia di merito e di retribuzione, ma soprattutto con il vitalismo del dionisismo arcaico e con l'esaltazione dell'intervento di un dio capace di passione, di sofferenza e di umana partecipazione oltre che di supremo e indiscutibile trionfo.

Se ora rimandiamo l'analisi dell'importante tematica costituita dalla ben nota

[7] Come ha mostrato Legrand nella sua edizione di Erodoto e come ha ricordato Fr. Prontera, in *Orfismo in Magna Grecia*, cit., pp. 223s.

[8] Anche G. Casadio (*La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora*, in Ph. Borgeaud, cur., *Orphisme et Orphée. En l'honneure de Jean Rudhardt*, Genève 1991, pp. 119-55, pp. 128s., nota 23) abbandona ora la versione lunga (che sosteneva ancora in «Studi e materiali di Storia delle religioni», 1983, pp. 128s., nota 8), fornendo nel contempo i precedenti bibliografici per la sua scelta.

[9] E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i.B. 1890-1894 (trad. it. *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Bari 1914-1916, pp. 435ss.).

utilizzazione orfica del mito di Dioniso fanciullo smembrato e divorato dai Titani, e inoltre lasciamo sullo sfondo le scoperte archeologiche degli ultimi decenni, quelle che hanno rinnovato gli studi sull'orfismo offrendo nuovi materiali e nuovi argomenti al dibattito, rimane la necessità di accennare al fatto che la sintesi più efficace delle diverse posizioni della critica è quella costituita da una rappresentazione grafica. Si tratta del diagramma (prospettato forse per la prima volta da W. Burkert[10]) in cui dionisismo, pitagorismo e culto eleusino costituiscono i tre settori di un medesimo cerchio, che per un verso tra di loro si intersecano in piccola (e varia) misura e per un altro verso si intersecano, ciascuno per suo conto, con il più grande e assai più fluido cerchio costituito dall'orfismo, il quale, a sua volta, ad essi in parte si sovrappone. Il fascino che emana da questa rappresentazione dialettica non ci deve nascondere che la sua efficacia come strumento di comprensione risiede soltanto nella possibilità di riempirla di sostanza documentale, di precisarla e sfumarla in relazioni concrete, in modo da non fare di essa soltanto l'algido scheletro di una macchina celibe, ma di attribuirle davvero una esistenza dinamica e reale. Ben misera sostanza — a puro titolo di esempio e in forma del tutto approssimativa — potranno infatti vantare i rapporti tra pitagorismo e dionisismo, e particolarmente problematiche si riveleranno, al di là di affascinanti ipotesi accademiche, le relazioni tra orfismo e culto eleusino[11].

E diversamente calibrate dovranno essere — per altro verso — le autentiche relazioni che legavano tra loro i numerosi, antichi e assai complessi culti di Phlya, non lontano da Atene, dove Temistocle, dopo la vittoria, aveva restaurato un vecchio santuario da sempre controllato dalla sua famiglia, i Lycomidi. Le fonti, in particolare Pausania (I 31.4; ma anche IX 27.2 e IX 30.12), affermano in primo luogo che in questo tempio si celebravano certi culti misterici, addirittura più antichi di quelli di Eleusi. Nel corso dei riti, legati — sempre secondo Pausania — alla Grande Dea, identificata con la Terra, i sacerdoti avrebbero cantato alcuni brevi inni celebrativi, composti da Orfeo, da Museo (un solo inno, dedicato a Demetra) e da Pamfo. A queste testimonianze si accosta in genere quella di Ippolito (*Refut.* V 20.4), il quale afferma che gli gnostici Sethiani fanno derivare la loro dottrina da antichi teologi come Museo, Lino e soprattutto Orfeo. Riferendo poi le ingegnose interpretazioni simboliche applicate dai Sethiani alle varie figure che campeggiano dipinte negli antichissimi affreschi del portico di Phlya, Ippolito riannoda di fatto i fili della tarda riflessione gnostica addirittura ai «riti bacchici di Orfeo» e, risalendo ancora più indietro, ai riti orgiastici della Grande Dea.

[10] E riproposto, per esempio, da L.J. Alderink, *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico/Cal. 1981, pp. 20ss.

[11] Come osserva ad esempio G. Casadio, *Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo*, in «Orpheus», 8 (1987), pp. 381-95, p. 384, il quale peraltro tende in genere a esagere l'importanza del dionisismo all'interno dell'orfismo.

Mentre in genere gli studiosi hanno anche in questo caso sottolineato il legame tra dionisismo e orfismo (nella lontana prospettiva dei tardi sviluppi gnostici), autorevoli studi recenti[12], di carattere insieme archeologico e storico-religioso (e più in generale antiquario), dimostrano come il carattere principale e più persistente (e in qualche modo «aggregante») dei tanti culti di Phlya sia quello che rimanda alla dea frigia Cibele, opportunamente accostata, in territorio greco, specialmente a Rhea.

4. *Platone orfico e antiorfico*

Ma accanto a queste problematiche relazioni dialettiche con il pitagorismo e il dionisismo, in modo evidente l'orfismo manifesta anche, nella percezione tradizionale della critica, tutta una serie di analoghe ambiguità e dialettiche, che ancora una volta lo pongono in una situazione insieme intermedia e di bilanciamento.

Se da un lato è ben nota l'ispirazione orfica e la generale atmosfera di pensiero che accosta strettamente la dottrina platonica a quella orfica — specialmente per quanto concerne le tematiche della retribuzione escatologica[13] —, in compenso l'ironia di Platone (*Resp.* 364e s.) si rivolge contro coloro che sfruttano a loro vantaggio una ribollente confusione[14], una traboccante carrettata di libri attribuiti a Museo e a Orfeo. Utilizzando questi testi sacri come documenti di fondazione o forse addirittura come testi liturgici, questi ciarlatani — continua Platone — compiono sacrifici e celebrano riti di liberazione e di purificazione dei generi più disparati, sia a vantaggio dei singoli cittadini sia nell'interesse delle città intere[15], indifferentemente per i vivi e per i defunti. Attraverso particolari sacrifici, costoro promettono ai loro clienti l'annullamento delle azioni ingiuste; attraverso certi altri piacevoli giochi, ai quali assegnano il nome di iniziazioni,

[12] I.K. Loucas, *He Rhea Kybele kai hoi gonimikes latreies tes Phlyas*, Chalandri 1988; cfr. anche *Un autel de Rhéa-Cybèle et la Grande Déesse de Phlya*, in «Latomus», 45 (1986), pp. 392-404. Cfr. infine, con cautela, R. Böhme, *Der Gytromide. Tradition und Wandel zwischen Orpheus und Homer*, Berne-Stuttgart 1991.

[13] Come ad esempio — in relazione a quel che segue — in *Resp.* 363ce, quando si accenna alle dottrine (attribuite a Museo e a suo figlio) relative al giusto che nell'Ade viene festeggiato e incoronato, mentre l'ingiusto è condannato a sguazzare nel fango e a trasportare l'acqua nel setaccio.

[14] Con i codici: *homadon*; ma gradevole, oltre che fondata su qualche testo parallelo, è anche la lettura (che risale a Lobeck) *hormathon*, catena, lettura che ha avuto qualche successo senza mutare nella sostanza il significato.

[15] Mentre M.L. West (*The Orphic Poems*, Oxford 1983, pp. 23s.) pensa a un riferimento diretto e concreto ai misteri di Eleusi, e più genericamente M.L. Morgan (*Platonic Piety*, New Haven-London 1990, p. 113) a riti bacchici e coribantici comprendenti qualche forma di incantesimo, personalmente ritengo opportuno continuare a considerare il testo platonico soltanto vagamente allusivo.

assicurano la liberazione dalle pene dell'aldilà. A chi, infine, osa rifiutare il loro servizio, essi minacciano terribili castighi.

A questi ben curiosi seguaci di Museo e di Orfeo, Platone aveva accostato poco sopra (364b) altri ciarlatani e indovini (*manteis*) non meglio identificati, che bussano alle porte dei ricchi per offrire le loro prestazioni. Mediante sacrifici e incantesimi, costoro affermano di aver ottenuto dagli dei il potere di cancellare ogni eventuale ingiustizia, commessa personalmente dal loro cliente o addirittura da qualcuno dei suoi antenati. Se poi qualcuno volesse il male di qualche nemico, per poco prezzo questi imbroglioni si dichiarano disposti a operare evocazioni e legamenti magici, assicurando di avere il controllo sugli dei, ormai completamente ridotti al loro servizio[16].

Se a queste parole della *Repubblica* accostiamo il severo giudizio di *Prot.* 316d (i seguaci di Orfeo e di Museo hanno mascherato sotto lo schermo delle iniziazioni, *teletai*, e dei responsi oracolari, *chresmoidiai*, ciò che di sgradevole pertiene all'arte dei sofisti), ci pare quasi di vedere la città percorsa da queste bande di simulatori e di avventurieri, che cercano di sfruttare a loro vantaggio l'ingenuità e le preoccupazioni della gente. Come troppo spesso nella storia, gli strumenti di queste pantomime truffaldine, tese non soltanto ad abbindolare pochi ricchi, sciocchi e creduloni, ma a coinvolgere addirittura le comunità istituzionalizzate, sono più o meno direttamente legati alla religione.

E se infine si accostano — come in genere la critica usa fare — questi luoghi platonici a un passo dei *Caratteri* (16.12) di Teofrasto sull'uomo troppo superstizioso, che ogni mese si reca con la moglie e i figli dagli «orfeotelesti» per ricevere da essi l'iniziazione, si può ricavare l'impressione che forse ciò che davvero scandalizzava Platone non era propriamente l'utilizzazione scorretta, al solo fine di vantaggio personale, di questi strumenti liturgici e genericamente religiosi. Si addice, infatti, ad altre sensibilità e ad altre epoche la tipica rivolta contro lo «sfruttamento», a fini di volgare commercio, di realtà come quelle religiose, realtà che (almeno a primissima vista e nella percezione comune) dovrebbero essere gratuite e del tutto «egualitarie».

Si ricordi che nell'importante sezione della *Repubblica* (all'inizio del libro IV) in cui enumera i diversi campi di azione in cui dovranno agire i custodi della sua città ideale, Platone giunge infine a trattare delle «leggi principali, più importanti e più belle». E precisa immediatamente che si tratta delle leggi relative alla fondazione dei templi, ai sacrifici e al culto rivolti agli dei, ai demoni e agli eroi; e inoltre alle sepolture dei defunti e agli onori da prestare loro per renderli propizi. In maniera in qualche misura sorprendente, Platone afferma a questo punto che le decisioni relative a tali settori non devono competere ai legislatori o ai fondatori di città, ma che ci si deve rivolgere direttamente ad Apollo, il dio di

[16] Su questi luoghi cfr. specialmente I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles 1941, pp. 75ss.

Delfi, che è l'interprete tradizionale (*patrios exegetes*), colui che abita al centro del mondo, nell'ombelico della terra.

Questo ruolo attribuito ad Apollo delfico di custode della tradizione religiosa e di autorevole guida nell'organizzazione cultuale è certamente convenzionale e risulta confermato da un buon numero di documenti di vario genere[17], ma la posizione di Platone rimane comunque originale nella sua articolazione. Mentre da un lato, infatti, egli ammira certe forme di religiosità di tipo estatico, certi riti di iniziazione e di purificazione genericamente riconducibili a forme «ortodosse» di orfismo o di dionisismo (così come certi gruppi politici o certi «maestri di persuasione»), dall'altro si dimostra del tutto realistico, riconoscendo i limiti di molti tra gli abitanti della sua città ideale. Per costoro, per la maggioranza costituita dagli uomini comuni e deboli, in altri termini, Platone considera del tutto appropriata e opportuna la religiosità tradizionale della *polis*, con i suoi templi, i suoi atti di culto, il suo sistema sacrificale e le sue feste.

Accomunando in un filone indistinto i rappresentanti di ben diversi atteggiamenti religiosi, da poeti come Omero ed Esiodo (e Museo suo figlio) a indovini e sacerdoti dei culti tradizionali, fino ai recentissimi avventurieri di una pietà truffaldina ed eterodossa, Platone vuole evidentemente criticare non tanto certe forme di religiosità ascetica e mistica (e in generale orfica), quanto alcune inaccettabili visioni della giustizia, della provvidenza e della retribuzione finale. Di fronte a un sistema religioso che tradizionalmente separava umano e divino soprattutto per fare degli uomini i servi degli dei, Platone scorge il rischio non tanto dell'annullamento di tale separazione, ma soprattutto di un capovolto modello di separazione, che prevede addirittura che gli dei possano essere influenzati e in qualche modo costretti (attraverso una utilizzazione perversa del sacrificio, della purificazione e dell'incantesimo) per manipolare la divina provvidenza e per infliggere il male ai propri nemici[18].

Ma in modo ancora più specifico, allora, rispetto alle forme corrette di «orfismo» (così come rispetto alle forme tradizionali del culto olimpico) lo scandalo consisterebbe soprattutto nel carattere eterogeneo e disordinato dell'armamentario sacrale di cui si vantano di disporre i vari ciarlatani che percorrono le vie della città. Responsi oracolari e incantesimi, evocazioni e operazioni magiche, sacrifici e riti di purificazione e di liberazione, giochi gradevoli e cerimonie festive: e tutto ciò mescolato in modo disordinato e finalizzato all'ottenimento di risultati altrettanto disparati. Ai loro clienti, infatti, questi ambulanti del sacro promettono di tutto: indifferentemente la cancellazione delle colpe e dei delitti (perfino eventualmente dei loro antenati), o l'azione in qualche modo «teurgica» di costringere gli dei a provocare danno ai nemici, oppure infine la conoscenza oracolare estemporanea o addirittura la liberazione dalle pene dell'altro mondo.

[17] Come mostra con ricchezza di riferimenti Morgan, *Op. cit.*, pp. 106ss.

[18] È questa, in sintesi, l'interpretazione proposta da Morgan, *Op. cit.*, pp. 110ss.

Proprio in questo banalizzante appiattimento, in questa indifferenziata mescolanza di cerimonie cultuali che invece per la loro natura e per i loro scopi sarebbero profondamente differenti, sta dunque, probabilmente, la singolarità di questi antichi venditori di almanacchi, di previsioni sul futuro, di elisir e di radici miracolose, di costoro, insomma, che Platone accusa (soprattutto) di essere «nemici della giustizia». Rispetto all'organizzazione sacrale della città — in modo del tutto significativo si direbbe: sia quella tradizionale sia quella ideale sognata da Platone — che viceversa distingue con cura le varie forme rituali e i diversi scopi religiosi nella loro rispettiva specializzazione (in perfetta consonanza con la settorializzante competenza che sempre caratterizza i *pantheon* politeistici), i ciarlatani orfici e gli indovini si propongono, dunque, in qualche modo come operatori totali del sacro. Essi, in altri termini, stravolgono l'organizzazione tradizionale dei culti religiosi, modificando a loro piacimento posizioni ormai saldamente definite. Affermano di avere pieno controllo sugli dei, minacciano terribili punizioni per gli infedeli e, in particolare, battezzano (*kalousin*) con il nome tecnicissimo di *teletai* certi riti che invece sono soltanto giochi scherzosi di fanciulli. Si tratta dunque di interventi diretti (e pesanti) sulla sistemazione tradizionale della religiosità, di miniriforme rituali dettate da intenti truffaldini ma non per questo meno importanti e significative.

5. *Di alcune ambiguità di Orfeo*

Un altro elemento di differenziazione, di volontaria presa di distanza rispetto al sistema religioso tradizionale, è costituito dalla figura stessa di Orfeo, personaggio che viene rappresentato secondo modalità del tutto originali, che intervengono a modificare profondamente gli schemi consueti: ispiratore ma non maestro dei suoi discepoli, referente ma non fondatore di una religiosità, leggendario poeta e cantore di se stesso e insieme segno di rivolta e di contraddizione[19]. Orfeo infatti non riveste semplicemente il ruolo convenzionale che normalmente in Grecia veniva riconosciuto a tutti coloro che parlavano degli dei e comunicavano insegnamenti religiosi; oltre che essere modello e ideale di vita per i suoi discepoli, egli è anche il famoso eroe dell'epica, l'eroe che partecipa alla trionfa-

[19] Riferendoci al ben noto schema interpretativo proposto in numerose pubblicazioni da M. Detienne: cfr. infine *Orpheus*, in M. Eliade (cur.), *Encyclopedia of Religion*, London 1987, XI, coll. 111-14. Si aggiunga soprattutto: Fr. Graf, *Orpheus: A Poet among Men*, in J. Bremmer (cur.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, pp. 80-106; e (leggermente provocatorio) J. Bremmer, *Orpheus: From Guru to Gay*, in Ph. Borgeaud (cur.), *Orphisme et Orphée. En l'honneure de Jean Rudhardt*, Genève 1991, pp. 13-30.

le impresa degli Argonauti, anche se singolarmente armato soltanto dell'armonia del suo canto[20].

Ma la figura dell'eroe proposta dalla mitologia greca è certamente quella di un personaggio degno, per un verso, di diventare il centro (o il protagonista) di un culto e di una venerazione, ma che non può affatto proporsi, per altro verso, come modello per l'uomo comune, come ideale di vita da imitare e da seguire: l'eroe greco, infatti, continuamente e tipicamente oltrepassa, attraverso il suo agire caotico e tracotante, i confini del lecito[21]. E d'altro canto Orfeo neppure risponde semplicemente alla tipologia tradizionale del «maestro di verità», del poeta rivelatore di insegnamenti religiosi. Coloro che nel corso del tempo hanno «elaborato» la sua figura evidentemente non hanno ritenuto sufficiente una simile caratterizzazione.

Queste considerazioni di carattere morfologico o, potremmo dire, «categoriale», finiscono tra l'altro per rendere di fatto superflua ogni discussione sulla reale esistenza di un personaggio storico di nome Orfeo, annullando un dibattito che è classico nel suo sviluppo millenario. Ma soprattutto segnalano la singolarità di una soluzione che non si appiattisce nelle possibilità offerte dalla tradizione, ma che, al contrario, ricerca una via nuova e originale; trovandola, peraltro, non in una caratterizzazione del tutto innovativa e straordinaria, ma appunto nella riutilizzazione di elementi tradizionali, anche se di varia provenienza e forse mai sfruttati nella loro pienezza. Perfino nella «costruzione» della figura di Orfeo, insomma, la novità dell'orfismo si manifesta nel capovolgimento dei valori e nel rifiuto della tradizione culturale e religiosa codificata, senza peraltro volere (senza sapere ?) operare un taglio netto e di carattere coerentemente rivoluzionario, fondato sulla rinuncia e sulla condanna radicale dell'intera ufficialità[22].

Ritornando alla questione della storicità (e a quella connessa della cronologia) di Orfeo, può essere interessante notare come gli antichi prediligessero — a quanto pare — presentare questo personaggio in maniera niente affatto autonoma, inserendolo al contrario in un quadro più generale, caratterizzato in genere dall'associazione (soprattutto con Museo) e dalla contrapposizione con altri personaggi (in genere Omero ed Esiodo). Ancora una volta, dunque, una equilibrata mescolanza di continuità e di innovazione. Nel senso che anche Orfeo (in coppia spesso piuttosto indistinta con Museo o con altri) è un poeta il quale, come Omero ed Esiodo, tratta — nei suoi componimenti in qualche modo (in modo «orfico») teogonici — degli dei e del cosmo. Ma il contenuto di queste teo-

[20] Cfr. M. Christopoulos, *The Spell of Orpheus*, in «Metis», 6 (1991), pp. 205-22, pp. 206s. E inoltre Gabriella Iacobacci, *Orfeo argonauta. Apollonio Rodio 1, 494-511*, in A. Masaracchia (cur.), *Orfeo e l'Orfismo*, Roma 1993, pp. 77-92.

[21] D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1991 (2ª ed.), pp. 46ss., richiamando soprattutto A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.

[22] Conclusione più sfumata di quella di Sabbatucci, *Op. cit.*

gonie orfiche è evidentemente differente dagli schemi relativamente canonici della trattazione esiodea e (in forma implicita) di quella omerica; e soprattutto diversa è l'intonazione generale.

Sui modi di questa presentazione di certo influiscono da un lato lo schema di una semplicissima (e forse perciò efficacissima) logica narrativa di contrapposizione, che ricompare, ad esempio, nella tradizione già classica (almeno da Alcidamante, nel IV secolo) dell'*Agone di Omero e di Esiodo*; e dall'altro lato gli effetti dell'ancora in gran parte misterioso intervento pisistrateo sui testi di Omero e (attraverso il «falsificatore» Onomacrito) di Orfeo[23].

Per quanto concerne, infine, la cronologia relativa di Orfeo, va almeno osservato come gli antichi in genere abbiano situato questo poeta in età arcaicissima, più antica addirittura rispetto a Omero e ad Esiodo. E la diffusione di questa idea è implicitamente confermata dal parere di Erodoto (in un passo di estrema importanza: 2.52s., sul quale ritorneremo tra breve), il quale si dichiara in disaccordo con l'opinione al suo tempo più diffusa: per lui Orfeo va posto in epoca assai più recente. Gli studiosi moderni hanno accettato in modo praticamente unanime l'indicazione di Erodoto, assumendo, dunque, una posizione che per essere, nelle fonti antiche, minoritaria non è affatto paradossale, ma risulta al contrario del tutto ragionevole. Ciò che davvero è paradossale è che essi abbiano saputo in qualche modo capovolgere le regole di una tradizionale visione evoluzionistica: l'Orfeo del mito e delle leggende eroiche è storicamente (cioè «veramente») posteriore rispetto a un Esiodo perfettamente storico e a un Omero la cui storicità sfumata resiste tuttora e comunque (anche se in forma non più «personale») alle revisioni della questione omerica filtrate alla luce delle diverse formulazioni della teoria dell'oralità.

Nel luogo erodoteo (2.52s.) al quale si è appena alluso — in cui viene presentata la celebre «ricostruzione» della storia teologica dell'umanità intera — si può dire che teoria e descrizione delle divinità si mescolano in modo elastico ma ben coordinato, con il risultato di mostrarci — forse — uno dei preziosissimi punti di intersezione tra il piano tipologico e quello storico-documentale.

Erodoto, dunque, afferma — precisando di averlo udito a Dodona — che in Grecia, in tempi antichissimi, già i cosiddetti «Pelasgi» celebravano sacrifici (*ethyon*) alle divinità. I Pelasgi, tuttavia, non conoscevano i nomi e gli epiteti degli dei, dal momento che «non li avevano ancora mai sentiti». Soltanto in un tempo molto posteriore sarebbero stati portati dall'Egitto tutti i «nomi» divini (a parte quello di Dioniso, che sarebbe stato introdotto ancora più tardi, per opera di Melampo: Erodoto 2.49). I Pelasgi, dopo aver consultato l'oracolo di Dodona, avrebbero finito per accettare l'innovazione, che infine sarebbe pervenuta a tutti i Greci. Erodoto aggiunge a questo punto — precisando però che si

[23] Cfr. ad esempio Cr. Grottanelli, *La parola rivelata*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica, I.1*, Roma 1992, pp. 219-64, pp. 222s.

tratta di sue opinioni personali — che soltanto in tempi recentissimi («quasi ieri») Omero ed Esiodo avrebbero fatto conoscere le genealogie divine, le parentele e le relazioni tra le diverse divinità: tutto ciò, in altri termini, che costituisce la teogonia[24]. I due poeti, inoltre, avrebbero descritto l'aspetto (*eidea*) degli dei, avrebbero distinto le loro prerogative, gli onori (*timai*) da attribuire a ciascuno e le rispettive attività o competenze (*technai*).

La posizione di Erodoto è naturalmente condizionata dall'idea — per lui assiomatica — dell'esistenza di realtà divine oggettive, uniche e universali, comuni da sempre (e verosimilmente per sempre) a tutta l'umanità. Possono variare soltanto gli aspetti soggettivi di tali divinità (come per esempio i nomi, i caratteri e le funzioni), che infatti differiscono da popolo a popolo, da epoca a epoca, da pensatore a pensatore. A partire da un'idea di questo genere, come si sa, viene giustificata e si sorregge — tra l'altro — l'organizzazione fondamentale della cosiddetta «etnografia» erodotea, in particolare per quanto concerne la caratterizzazione religiosa delle popolazioni culturalmente estranee alla tradizione greca[25]. E forse non si deve escludere un interesse in qualche modo pratico-strategico di questa teoria[26], nel senso che essa sarebbe rivolta a (o sarebbe stata ben presto utilizzata per) facilitare l'integrazione religiosa delle diverse realtà etniche e sociali, le più disparate, quelle che finirono per affrontarsi nella particolare esperienza ellenica della colonizzazione. Il santuario di Dodona, in una prima fase e insieme con la fitta rete di centri oracolari con i quali esso aveva relazione, e in seguito naturalmente il santuario di Delfi, avrebbero, in altri termini, abilmente sfruttato anche questa impegnativa teoria dell'origine e della natura delle divinità per rivestire efficacemente il singolare ruolo di «consiglieri coloniali» (e in particolare di teorici di una strategia della convivenza) che la tradizione riconosceva loro.

Nelle sue affermazioni, comunque, Erodoto risulta evidentemente influenzato da certe speculazioni presocratiche sulla natura delle tradizioni religiose e inoltre dalle teorie evoluzionistiche sullo sviluppo sociale e teologico e dal razionalismo tipici del v secolo. Nel passo in questione, inoltre, egli manifesta certamente la sua visione generale della più antica storia religiosa dell'umanità, il riferimento a certe tradizioni locali tese a esaltare l'autorevole antichità di Dodona, la sua particolare sopravvalutazione del ruolo della religione egizia. Ma in esso

[24] I commentatori preferiscono in genere riferire il termine greco *eponimia* ai patronimici di tipo genealogico, come ad esempio «Cronide», piuttosto che agli epiteti di genere descrittivo, del tipo di «glaucopide». Cfr. anche J. Rudhardt, *De l'altitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*, in «Revue de l'Histoire des religions», 209 (1992), pp. 219-38, spec. 229ss.

[25] Cfr. ad esempio Fr. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1980 (trad. it. *Lo specchio di Erodoto*, Milano 1992).

[26] Recuperando, a questo proposito, uno spunto di F. Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano 1986, p. 201.

emerge anche una certa polemica nei confronti di taluni pretesi interventi di rivelazione sugli dei, interventi che da parte di certuni vengono presentati come assai antichi. Erodoto, infatti, accenna a certi poeti che qualcuno afferma precedenti addirittura a Omero e ad Esiodo: e la critica è in pratica unanime nel riconoscere in questi poeti Orfeo e Museo.

A prescindere, ancora una volta, dal problema di definire in termini corretti di storicità la reciproca cronologia di questi personaggi[27], è del tutto verosimile che i seguaci e i devoti di Orfeo e di Museo abbiano volentieri rafforzato l'autorità delle dottrine dei loro maestri proclamandone una eccezionale antichità. Alla fine del v e durante tutto il iv secolo, per esempio, sembra prevalere l'opinione (che è presente anche in Platone, come si è visto) secondo la quale a un medesimo e piuttosto indistinto gruppo apparterrebbero Orfeo e Museo, Omero ed Esiodo, anche se in genere articolati in un'associazione per coppie distinte e disposti appunto secondo questo ordine.

In questo senso — ancora alla luce della dialettica storiografica che oscilla tra continuità e innovazione — può essere interpretato un passo come quello di Atenagora *pro Christ.* 18.3 (= Kern OF 57), che spiega come «Orfeo per primo ritrovò (*exeuren*) i nomi (*ta onomata*) degli dei, raccontò in dettaglio la loro nascita, disse quanto ciascuno di loro aveva fatto e fu incaricato di fare discorsi più veri intorno agli dei (*alethesteron theologein*)». E in relazione a questa nuova «teologia»[28] (distinta se non contrapposta rispetto a quella dei *protoi theologesantes* di ARIST. *Metaph.* I 983 b 28, che sarebbero Esiodo e «quelli come lui») può ancora leggersi il testo[29] relativo alla vicenda di Orfeo che, di ritorno dagli Inferi, abbandona il culto di Dioniso per salire sulla cima del Pangeo a venerare Helios-Apollo. I ricchi dettagli forniti dalle letture di nuovi codici[30], propongono ora una interpretazione di questo passo incentrata sopra una sorta di contrasto teologico, di sapore quasi nietzschiano, tra Apollo e Dioniso. E l'Orfeo disegnato dalla tradizione assume così l'aspetto del riformatore religioso, di colui

[27] Problema sul quale le fonti antiche sono sostanzialmente contraddittorie. Non convincono, peraltro, i ribaditi tentativi di R. Böhme (*Orpheus. Das Alter des Kitharoden*, Berlin 1953; *Orpheus. Der Sänger und sein Zeit*, Bern-München 1970; *Der Sänger der Vorzeit*, Bern-München 1980; *Peisistratos und sein homerischer Dichter*, Bern-München 1983) per dimostrare l'esistenza di una poesia orfica di età preomerica.

[28] U. Bianchi, *Per la storia della teologia dei Greci: la "Teogonia" di Esiodo*, in *La coscienza religiosa del letterato pagano*, Genova 1987, pp. 9-26, p. 17; e *Teologia e teodicea: tra espressione e testimonianza*, in *Testimonianza religiosa e forme espressive, I*, Perugia 1989, pp. 307-17, pp. 312s.

[29] Ps.-ERATOSTH. *Catast.* 24 (= Kern OT 113), che tramanda AESCH. fr. 83 Mette, dalle *Bassaridi* (cfr. K. Deichgräber, *Die Lykurgie des Aischylos*, Göttingen 1939).

[30] Cfr. M.L. West, *Tragica VI. Item 12. Aeschylus Lykourgeia*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 30 (1983), pp. 63-71.

che «riscrive gli dei della città»[31], disposto infine ad affrontare, come punizione, il triste destino di essere smembrato dalle terribili Bassaridi, suscitate a vendetta dal dio tradito.

6. *L'uomo e la sua esperienza nell'orfismo*

Ma l'autentica innovazione introdotta dall'orfismo — ancora una volta riconducibile alla dialettica che ha guidato tutta codesta analisi — consiste soprattutto nella costruzione di un mito antropogonico e nella valorizzazione della conseguente dottrina antropologica. La tradizione religiosa precedente, quella olimpica e civica che affondava le sue radici nel pensiero esiodeo, aveva infatti del tutto trascurato il problema dell'origine dell'umanità. Non creazionistica per ispirazione fondamentale, la religione greca aveva rifiutato la figura del primo uomo (giacché non è tale il Prometeo esiodeo, accanto al quale una qualche umanità, seppur parziale e problematica, già esiste) così come quella della prima donna (dal momento che Pandora non è madre e neppure dunque progenitrice). Anche la descrizione esiodea della cinque razze umane che si sono succedute sulla terra (*Erga*, 109ss.) non può essere considerata un autentico mito antropogonico, sia perché le varie stirpi si susseguono senza che tra essa intercorra sempre una regolare relazione di esplicita dipendenza, sia perché mai si accenna alla nascita (o comunque all'origine) dell'uomo o dell'umanità in quanto tali[32].

Piuttosto che una umanità articolata e suddivisa in una moltitudine di città, di popoli e di genti distinte, situate e giustapposte orizzontalmente (in parallelo con l'andatura orizzontale che caratterizza le relazioni tra le divinità nel politeismo esiodeo[33]) e dotate ciascuna di una particolare «etnogonia»[34] la nuova antropogonia orfica, recuperando ed elaborando opportunamente taluni elementi già presenti nella religione tradizionale, propone con intento rivoluzionario una umanità «democratica» ed egualitaria nel suo possedere un'origine unica e in qualche modo universale.

Un'origine, in particolare, che si radica nel divino e si struttura lungo il nuovo asse verticale secondo cui si dispiega una (non del tutto nuova) dialettica tra Uno (divino) e molteplice. Tutti gli uomini, indifferentemente, provengono dal medesimo evento mitico, che ha pesantemente coinvolto il divino attraverso una concreta operazione di frammentazione e dispersione, e la loro attuale esistenza

[31] M. Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989 (ma già in «Archives de Sciences sociales des religions», 59, 1985, pp. 65-75) (trad. it. *La scrittura di Orfeo*, Roma-Bari 1990, pp. 113-30).

[32] Per questo tema cfr., in generale, D.M. Cosi, *Per una protoantropologia ellenica. Proposte di ricerca*, in «Bollettino dell'Istituto di Filologia greca dell'Università di Padova», 3 (1976), pp. 281-91.

[33] U. Bianchi, *Per la storia della teologia dei Greci: la 'Teogonia' di Esiodo*, in *La coscienza religiosa del letterato pagano*, Genova 1987, pp. 9-26, p. 18.

[34] D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1991 (2ª ed.), pp. 116ss.

terrena — in attesa della reintegrazione finale — è segnata dalla temporanea ma rovinosa presenza nel loro corpo di questo elemento divino decaduto e per ora racchiuso. La coscienza di questa discendenza divina, allora, può offrire una rivoluzionaria prospettiva di liberazione, per gli uomini, dalle angustie dell'esistenza mondana. La «parentela» con gli dei garantisce, infatti, una nuova identità: non più attraverso la stirpe terrena che collega ciascuno al suo *genos*, alla sua *polis*, alla sua confraternita di lavoro o di culto, ora ciascuno può orgogliosamente affermare — come in alcune delle laminette «orfiche» — «sono figlio della Terra e del Cielo splendente» e addirittura: «la mia origine è celeste».

Se poi ci si chiede quale sia, in dottrine «misteriosofiche» di questo genere, la motivazione dell'evento disastroso costituito dalla caduta dell'anima nel corpo, una caduta che, come si diceva, ha l'aspetto e la funzione di una punizione, di un castigo, ecco che la risposta si indirizza verso certi avvenimenti primordiali, vaghi ma riconducibili a un genere comune, che fondano la situazione attuale e sono stati compiuti da entità decisamente preumane. Per questo genere di motivazioni sembra opportuno utilizzare il termine «colpa antecedente»[35], che rinvia a una tipologia del tutto autonoma, riccamente documentata in vari contesti religiosi e soprattutto ben distinta dal «peccato originale», che coinvolge invece protagonisti già pienamente umani.

Nella dottrina degli orfici, dunque, per spiegare la caduta nel corpo dell'elemento divino si ricorre tradizionalmente al mito dello smembramento di Dioniso da parte dei Titani, i quali dapprima attirano il dio fanciullo esibendogli gli strumenti dei giochi infantili e poi lo assalgono per farlo a pezzi, arrostirlo e bollirlo[36] e infine mangiarlo. Ma Zeus adirato si vendica attraverso la consueta fulminazione[37]: gli uomini, perciò, provengono dalle ceneri (o meglio: dai vapori fuligginosi[38]) dei Titani.

Affinché sia del tutto corretto utilizzare questo episodio mitico come «colpa antecedente» che fonda l'antropologia orfica è per la verità necessario, in primo luogo, rispondere alla classica obiezione[39] che fa leva sulla datazione estremamente tarda delle fonti che lo documentano. Certamente Olimpiodoro (neopla-

[35] Secondo la formulazione di U. Bianchi, dapprima in *Péché originel et péché «antécédent»*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 170 (1966), pp. 117-26 [= *Selected Essays* ..., Leiden 1977, pp. 177-86]. Diversa ma certamente importante è la posizione al proposito di R. Seaford, *Immortality, Salvation, and the Elements*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 90 (1986), pp. 1-26.

[36] Contro tutte le norme della cucina antica e del buon senso (e dunque evidentemente per un ben preciso motivo simbolico): M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, trad. it. *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari 1981, pp. 121ss. Cfr. anche M. Bettini, *Un Dioniso di gesso* ..., in «Quaderni urbinati di Cultura classica», 43 (1993), pp. 103-108.

[37] Cfr. D.M. Cosi, *L'orfico fulminato*, in «Museum Patavinum», 5 (1987), pp. 217-31.

[38] Come precisa G. Casadio, *Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo*, in «Orpheus», 8 (1987), pp. 381-95, p. 391.

[39] Che risale probabilmente a U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931-1932, p. 198, nota 1; si manifesta nella forma più esplicita in I.M. Linforth, *The Arts of Or-*

tonico del VI secolo d.C.) costituisce la prima menzione esplicita della derivazione dell'umanità dai vapori provenienti dalla fulminazione dei Titani, ma abbastanza numerose sono le allusioni all'episodio in autori precedenti[40], da Proclo a Callimaco fino a Senocrate e a Platone. Se poi si accetta l'indicazione di Pausania VIII 37.5, si deve risalire all'indietro almeno fino al misterioso Onomacrito (VI secolo a.C.). E ricordiamo che a Onomacrito o alla sua scuola — secondo A. Barigazzi[41] — andrebbe attribuito anche il primo inno omerico a Dioniso, in cui (al verso 11) apparirebbe per la prima volta (se si accetta l'emendamento proposto dallo studioso, che peraltro ha incontrato scarso successo) una esplicita allusione allo squartamento del dio. L'inno omerico diventerebbe, allora, «la testimonianza diretta più antica sulla passione di Dioniso».

E per concludere questa elencazione, segnaliamo infine che anche il papiro di Derveni — l'importantissimo documento trovato nel 1962 in una tomba della Tessaglia — al di là dei tanti problemi connessi al contesto archeologico del ritrovamento[42], alla sua stessa pubblicazione[43], alla natura e origine del testo[44], pare confermare l'antica origine orfica dell'idea di una *kolasis* per gli uomini, da espiare nell'aldilà dopo la morte, oppure eventualmente su questa terra, in vita, in conseguenza di una serie di indistinti *hamartemata*.

In relazione a questa nuova antropogonia di caduta verticale, dunque, l'orfismo propone anche una antropologia, che tende in ultima istanza alla liberazio-

pheus, Berkeley-Los Angeles 1941, pp. 350ss.; e riemerge ad esempio in L.J. Alderink, *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico/Cal. 1981, pp. 65ss. e 83, anche se con motivazioni in parte differenti.

[40] Come ha mostrato ad esempio Casadio, *art. cit.*, pp. 391s. Cfr. anche Seaford, *art. cit.*

[41] A. Barigazzi, *Onomacrito e il primo inno omerico a Dioniso*, in «Rivista di Filologia e Istruzione classica», 1963, pp. 338-40.

[42] Derveni è una modesta borgata situata a circa 10 chilometri da Salonicco. Poco distante, più all'interno, sorge Pella, la città in cui intorno al 400 a.C. il re Archelao aveva trasferito la sede della corte macedone. Il papiro proviene dalla tomba A della necropoli dell'antica Lete. Dalla vicina, strutturalmente analoga e coeva, tomba B è stato recuperato un altro reperto del tutto eccezionale: uno splendido cratere di bronzo, decorato a sbalzo e con piccole figure applicate: cfr. ora G. Mihailov, *Observations sur le cratère de Derveni*, in «Revue des Études anciennes», 93 (1991), pp. 39-54, con la bibliografia precedente. La rappresentazione è sicuramente dionisiaca e il riferimento cronologico è assicurato dal ritrovamento di una moneta d'oro, un triobolo di Filippo II (359-336).

[43] Il papiro di Derveni, conservato al Museo di Salonicco, è purtroppo ancora privo di una autentica edizione critica. Qualche anticipazione sul suo contenuto era già di pubblico dominio quando R. Merkelbach, sfidando la suscettibilità dei colleghi greci, ha finalmente offerto una trascrizione provvisoria ma integrale del testo in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie», 47 (1982), senza numerazione delle pagine, dopo p. 300. Si veda soprattutto M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

[44] Soprattutto al ruolo e alla ispirazione filosofica del commentatore che presenta le sue osservazioni di tipo allegorico alla sconosciuta teogonia orfica di riferimento. La bibliografia, che segnala il grande numero e la varietà delle ipotesi al proposito è ormai troppo vasta per essere qui anche soltanto riassunta; cfr. infine Sabrina Colabella, *Sul papiro di Derveni*, in A. Masaracchia (cur.), *Orfeo e l'Orfismo*, Roma 1993, pp. 67-75.

ne dell'uomo autentico dall'«antica natura titanica»[45], favorendo la fuga dell'anima dalla prigione del corpo e la sua risalita al mondo degli dei. Per svincolare l'uomo dal ciclo delle rinascite e dalla corporeità, da cui si può e si deve fuggire, ecco che l'orfismo introduce l'ennesima novità con la ricerca di una purezza che non ha soltanto valore rituale, ma che, attraverso l'attuale tensione morale di un *orphikos bios* che è ormai riconoscibile stile di vita, propone la celeste apertura escatologica della cancellazione della colpa antecedente grazie allo «scioglimento» della pena.

E il male, che nell'antica mentalità greca era spesso identificato con qualunque scarto rispetto al modello assiale di un cosmo circolare e centrato sulla città e sui suoi valori (con il diverso, lo straniero, il remoto, il barbaro, il non civile), viene ora dal pensiero orfico attirato al cuore della società civile e addirittura sepolto nel profondo di ciascun uomo: l'uno risultato individuale della nuova verticalità introdotta dalla caduta, l'altra ancora garante di quella umana identità alla quale l'orfismo deve invece rinunciare. Per questo la sessualità e in particolare l'alimentazione carnea, fondamenti della struttura sociale della città, appaiono come un male agli occhi dei seguaci di Orfeo: se il banchetto sacrificale sottolinea il ruolo di ciascun cittadino e ne sancisce la (giusta) distanza dagli dei, è necessario invece, per fuggire dal male di questo mondo, raggiungere, recuperandola, la vicinanza con il divino.

Ma questa rottura del limite che ogni politeismo tradizionalmente dispone orizzontalmente tra uomini e dei personali, per conquistare invece la consustanzialità di un umano e di un divino ormai concepito piuttosto come sostanza, o natura, pare necessariamente implicare quella certa marginalizzazione che — in modo del tutto caratteristico — tocca profondamente e variamente l'orfismo. Orfeo rimarrà sempre lo straniero che proviene dalla Tracia, così come i suoi seguaci resteranno sempre separati dalla società e dalla cultura. E mentre le nuove (o antichissime, il che finisce per essere lo stesso) cosmogonie orfiche (ri)propongono al centro dei racconti mitici figure divine secondarie o sconosciute all'Olimpo esiodeo, le interdizioni alimentari e sessuali fungono — come si è detto — da strumenti di protesta contro il mondo e le sue regole: non deve dunque stupire se l'orfismo, ancora una volta tra continuità e innovazione, ha trovato il terreno più propizio al suo sviluppo lontano dal centro della Grecità, negli estremi di un mondo settentrionale e pontico e in quelle remote colonie dell'Italia meridionale dove grande successo hanno sempre avuto le spinte innovatrici.

[45] Platone, *Leg*. 701c (= Kern OF 9).

IL PROGETTO ANTROPOLOGICO NELLA TRADIZIONE DELL'*ENKRATEIA*: MODALITÀ DIVERSE E PROBLEMI*

di
Giulia Sfameni Gasparro

*Purità (*hagneia*) e nozze: aspetti di un dibattito a più voci nelle prime comunità cristiane*

Tra le numerose lettere «cattoliche» inviate da Dionigi, vescovo di Corinto al tempo del pontificato di Soter (166-175), a varie comunità della Grecia, di Cre-

* Il sostantivo *enkrateia*, con l'aggettivo *enkratés* e il verbo *enkrateuein* appartenenti alla medesima famiglia linguistica, nella sua accezione originaria esprime l'idea di un «potere-forza» (*kratos*) esercitato su qualcuno o qualcosa. In particolare, l'aggettivo *enkratés* definisce la capacità di dominio dell'individuo sulla realtà circostante o su se stesso. Da questa accezione si svilupparono, soprattutto ad opera della riflessione filosofica, le nozioni di «padronanza» e «dominio» esercitati sulla sfera passionale dall'uomo saggio, in virtù della corretta percezione della propria natura e dei rapporti con la realtà esterna. Nell'ambito dell'etica socratico-platonica l'*enkrateia* si definisce come dominio di sé, «temperanza» e quindi capacità di regolare gli impulsi passionali sottoponendoli ai dettami della ragione, senza peraltro eliminarli totalmente. Su questa linea, Aristotele attribuisce all'*enkrateia* la qualità di «virtù» attinente alla facoltù del desiderio (*epithymetikós*), la quale sottopone alla ragione quell'impulso (*epithymia*) che spinge alla ricerca di «piaceri malvagi» *de virtibus et vitiis* 2, p. 1250a 9 s.).

Nella tradizione stoica, subordinandosi l'*enkrateia* alla *sophrosyne* («saggezza»), si elabora la nozione della libertà spirituale del saggio, la quale consiste nel primato della ragione sulle passioni che possono condizionare la sua esistenza.

In ogni caso nel mondo greco l'esercizio dell'*enkrateia* non implica rigorose forme di astensionismo ovvero rifiuto dell'esercizio della sessualità. Se pratiche di astensione alimentare e talora sessuale sono connesse a particolari culti, qualificandosi pertanto come mezzo di acquisizione della purità rituale necessaria all'accesso al luogo sacro e al compimento degli atti cultuali, il divieto della manducazione delle carni come regola costante di condotta interviene nella tradizione orfica e pitagorica con motivazioni di ordine ontologico. In tale tradizione, infatti, è centrale la nozione di un'anima di natura divina imprigionata nel corpo e bisognosa di purificazione mentre il rifiuto del sacrificio cruento si collega all'idea di una sostanziale comunanza di natura fra tutti gli esseri viventi (*em-*

ta, dell'Asia Minore oltre che alla chiesa romana[1], Eusebio di Cesarea ricorda anche quella destinata ai «fedeli di Cnosso, nella quale esorta il vescovo della chiesa, Pinito, a non imporre ai fratelli, come una necessità, il pesante fardello della continenza, ma a tener presente la debolezza dei più. A questa lettera — nota l'autore — Pinito rispose ammirando Dionigi e lodandolo; egli peraltro l'esortò a dare ancora un nutrimento più solido, con scritti più perfetti, al popolo sotto-alimentato che governava, affinché alla fine i suoi fedeli, nutriti di parole simili al latte, non si accorgessero che invecchiavano in una condotta di vita da bambini. Con questa lettera — conclude Eusebio — come in un quadro completo, sono manifeste l'ortodossia di Pinito in ciò che riguarda la fede, la sua preoccupazione per l'utilità dei fedeli, la sua erudizione e la sua intelligenza delle realtà divine»[2].

Il dialogo epistolare fra Dionigi di Corinto e Pinito di Cnosso, pur nella forma indiretta del sintetico resoconto offerto dallo storico delle vicende ecclesiastiche, ci introduce con vivace immediatezza in una problematica centrale nella vita delle comunità cristiane dei primi secoli. Essa, ponendo in causa lo statuto esistenziale dell'uomo, coinvolge in pari tempo la sfera etica del comportamento

psycha = dotati di anima) e della metempsicosi (o metensomatosi = passaggio dell'anima attraverso diversi corpi). Più rari sono invece i casi di *enkrateia* radicale in rapporto alla sfera di nozze e generazione.

La nozione greca di *enkrateia* — che risulta sostanzialmente estranea all'etica vetero-testamentaria — intesa come temperanza che investe tutti i livelli dell'agire umano connessi con il «desiderio» (uso del cibo e delle bevande, attività sessuale) è presente in un autore come Filone Alessandrino in cui la matrice giudaica si coniuga con forti componenti filosofiche di marca platonica ma anche stoica. Egli tende a privilegiare tale valore nell'intero spettro della sfera etica, contrapponendolo alla *akrasia* («intemperanza») e alla *epithymia* («concupiscenza»), a loro volta situate in particolare rapporto con il livello somatico e specificamente con la sfera sessuale.

Nella primitiva tradizione cristiana, mentre sporadici sono i riferimenti alla nozione negli scritti neotestamentari fuori dai testi di *1 Cor* 7,9 e di *Atti* 24,25 su cui verremo nella nostra trattazione (cfr. *2 Cor* 9, 25; *2 Petr* 1,6; *Tit* 1,8) un autore come Clemente Alessandrino insiste sulla noziona ampia di *enkrateia* quale «temperanza» da esercitare nell'intero spettro dei comportamenti umani. Egli contrappone questa accezione «secondo i filosofi greci» a quella fortemente specializzata dei suoi avversari encratiti, tutta centrata sul piano di nozze e generazione (*Strom.* III, VII, 57,1-60,4 ed. Stahlin pp. 222,14-224,9).

Una presentazione sintetica ma perspicua della nozione in esame in W. Grundmann, s.v. *enkrateia* in G. Kittel, ThWNT, vol. II (1935), coll. 337-341, trad. it. vol. III (1967), coll. 33-42; P.Th. Camelot, s.v. *Enkrateia* (Continentia) in DSpir IV,1 (1960), coll. 357-370; H. Chadwick, s.v. *Enkrateia* in RAC V, coll. 342-365.

[1] Eusebio, *HE*, IV, XXIII, 1-13 ed. G. Bardy (SChr 31), Paris 1952, pp. 202-206. Cfr. P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, pp. 13-32. Tra queste lettere anche quella indirizzata alle chiese di Amastri e del Ponto affronta i temi pertinenti alle nozze e alla castità (*hagneia*) (*ibi*, XXIII, 6 ed. Bardy, p. 204; P. Nautin, *op. cit.*, pp. 16-18; 24-26).

[2] Eusebio, *HE* IV, XXIII, 7-8 ed. Bardy, p. 204. P. Nautin, *op. cit.*, pp. 20-24.

e quella teorica della visione antropologica quale si definisce alla luce dell'evento salvifico cristiano.

Oggetto di discussione è il tema dell'*hagneia*, quella «purità» che dal contesto risulta chiaramente essere, piuttosto che in senso ampio la «castità», la continenza sessuale come alternativa al *gamos*. A confronto sono due vescovi e le rispettive posizioni sul tema, lungi dal restare conchiuse sul piano teorico del dibattito relativo ai principii, hanno immediato e decisivo riflesso sull'esistenza comunitaria, sull'impegno e sulle scelte di vita di ogni singolo fedele.

Dionigi infatti interviene con una certa autorità per modificare una situazione ritenuta troppo gravosa per i cristiani di Cnosso: a suo parere non è lecito imporre «come una necessità» il pesante fardello della continenza. È evidente pertanto che nella chiesa retta da Pinito la condizione di *hagneia* era proposta come obbligo intrinseco alla condotta cristiana, quale forma di perfetta realizzazione di essa. Di fatto il vescovo di Cnosso risponde con termini in cui il diplomatico ossequio per la persona dell'autorevole interlocutore non maschera la ferma difesa delle proprie posizioni rigoriste. Con chiara assunzione di linguaggio e nozioni paoline[3] egli contrappone l'insegnamento moderato di Dionigi, a sua volta ispirato all'appello di Paolo all'*astheneia* umana[4], quale alimento buono solo per i principianti, ad un cibo più consistente, adatto agli adulti, ossia a cristiani che intendono obbedire compiutamente agli imperativi del messaggio salvifico. Tale è dunque nella prospettiva di Pinito l'obbligo del fedele alla continenza.

Ne risulta che negli anni intorno al 170 posizioni così diverse se non contrapposte sul tema della condotta sessuale del cristiano potevano coesistere e misurarsi ad armi pari all'interno delle strutture ecclesiastiche, appellando con eguale diritto all'autorità dell'apostolo Paolo per trovare fondamento e giustificazione. Né è privo di significato che, a distanza di circa due secoli, lo storico Eusebio pronunci un giudizio laudativo su entrambi gli interlocutori, preoccupandosi anzi di sottolineare la perfetta «ortodossia» del radicale Pinito per quanto riguarda sia la fede sia la sollecitudine nei confronti dei fedeli, proponendo loro utili insegnamenti. Si può ritenere allora che l'imposizione del «pesante fardello» della continenza fosse ritenuta dal vescovo di Cnosso misura necessaria al raggiungimento dello statuto di cristiano «perfetto», ma non implicasse un divieto assoluto né una condanna delle nozze. Entrambi questi postulati, infatti, negli stessi anni erano riconosciuti dai rappresentanti della Grande Chiesa incompatibili con l'insegnamento biblico e rifiutati come espressione di deviazione grave dal patrimonio della fede apostolica.

L'atteggiamento di Eusebio, comunque, mostra come ancora nel IV sec. le due posizioni rappresentate da Dionigi e Pinito non apparissero inconciliabili e soprattutto come rimanesse centrale nell'ottica cristiana il tema della «continenza»

[3] Cfr. 1 *Cor* 3, 1-2; *Heb.* 5, 12-14.

[4] Cfr. 1 *Cor* 7, 1-11.

quale perno attorno a cui fare ruotare gli altri, egualmente fondamentali aspetti, della relativa struttura religiosa. È in questo secolo di fatto che si assiste al fenomeno di una ricca produzione di trattati *Sulla verginità*[5] mentre si configurano le prime, decisive esperienze del monachesino, nelle sue forme eremitiche e cenobitiche.

*Posizioni radicali e moderate sul tema dell'*enkrateia

Ma il II secolo conosce più profonde fratture nelle comunità cristiane sul problema dell'*enkrateia*, delineandosi un quadro assai complesso nel quale si levano voci autorevoli a polemizzare aspramente contro personaggi e gruppi il cui insegnamento non solo pone la continenza assoluta come condizione pregiudiziale per la realizzazione dell'ideale evangelico, ma implica esplicita e programmatica condanna della pratica nuziale.

Se di un certo Musano, fiorito sotto Marco Aurelio e quindi contemporaneo di Dionigi e Pinito, solo da una rapida notizia di Eusebio apprendiamo che fu autore di un'opera *Contro l'eresia dei cosiddetti Encratiti* (*HE* IV, 28), è ben nota l'argomentazione vivace di Ireneo rivolta a confutare le posizioni di «eretici» parimenti denominati Encratiti, di cui ispiratore e antesignano sarebbe stato il siro Taziano. Costui, discepolo di Giustino a Roma, nel *Discorso ai Greci* abile apologeta della fede cristiana contro l'imperante paganesimo, si sarebbe distinto per la definizione del matrimonio come «fornicazione e corruzione», oltre che per la dottrina della dannazione di Adamo. Allontanatosi da Roma fece ritorno in patria e qui, a quanto pare, compose la famosa «armonia» evangelica, il *Diatessaron*, che rimarrà in uso nella chiesa siriaca almeno fino al V secolo[6].

Negli stessi anni Clemente Alessandrino negli *Stromateis* dedicava ampio spazio all'esposizione e confutazione di due opposte tendenze, rispettivamente libertina e rigorista, che si facevano spazio nella comunità cristiana di Alessandria[7]. In tutti questi casi l'elemento qualificante la posizione identificata come encratita è costituito da un radicale rifiuto delle nozze: non si tratta soltanto di esaltare ed eventualmente privilegiare il valore della continenza sessuale nella vita del cristiano, bensì di denunziare contestualmente la natura peccaminosa del *gamos*, incompatibile pertanto con la condizione del fedele.

Una posizione siffatta, percepita come ispirata dagli «spiriti dell'errore» e segno dell'approssimarsi del tempo escatologico, è già condannata in 1 Tim 4, 1-5: nella crisi decisiva che precede la *parousia* si manifestano nelle comunità cristia-

[5] Su questo tema ci sia permesso rimandare alla documentazione discussa nel nostro volume *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984, in particolare pp. 221-253.

[6] Cfr. *Enkrateia*, pp. 23-56.

[7] *Ibi*, pp. 56-79.

ne dei falsi maestri «che vietano di sposare e impongono di astenersi dai cibi che Dio ha creato» affinché i fedeli se ne servano con rendimento di grazie. In questo vivido squarcio della situazione conflittuale presente nelle chiese dei primi decenni del II secolo, di cui è riflesso l'Epistola in questione, la proibizione delle nozze è associata al divieto dei cibi carnei, proponendosi una duplice astensione che interverrà con frequenza negli ambienti encratiti noti alle fonti successive.

*Motivazioni e esiti pratici: varietà di aspetti nella tradizione dell'*enkrateia

Per una corretta valutazione storico-religiosa di posizioni siffatte, implicanti l'assoluta astensione sessuale come segno insieme e conseguenza dell'adesione al messaggio cristiano, è necessario individuare le motivazioni di esse nei singoli contesti storici, una volta che eguali comportamenti pratici possono scaturire da presupposti teorici anche molto diversi, mentre da analoghi principii talora risultano atteggiamenti differenti sul piano etico-pratico. Di conseguenza non appare omogeneo il progetto antropologico soggiacente a quello che in maniera convenzionale ma legittima si definisce l'encratismo, ossia il fenomeno complesso in cui rientrano quanti nel cristianesimo dei primi secoli imponevano ai fedeli il divieto delle nozze. Al contrario, esso si presenta molto diversificato in rapporto alle giustificazioni, più o meno elaborate sul piano teorico, proposte a sostegno di tale *enkrateia* radicale[8]. È dunque necessario individuare il rispettivo quadro di riferimento ideologico dell'uno o dell'altro fenomeno implicante la totale astensione del cristiano dalle attività sessuali e di conseguenza anche dalla procreazione.

In pari tempo, se per un verso è legittimo circoscrivere le molteplici espressioni encratite all'interno di una rubrica unitaria, unificandole sotto il comune denominatore della condanna irremissibile dell'attività sessuale e della generazione, per l'altro esse vanno situate sullo sfondo più ampio degli atteggiamenti pratici e delle posizioni teoriche sul tema di nozze e generazione nel panorama cristiano del tempo[9]. Di fatto, lo schema eresiologico che contrappone «eresia» ad «ortodossia», improprio quale strumento d'indagine critica, risulta inadeguato

[8] Sul problema si vedano i contributi editi da U. Bianchi, *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale, Milano 20-23 aprile 1982*, Roma 1985.

[9] Tra la bibliografia assai ricca sul tema, di cui sono addotti i principali titoli nel nostro volume sopra citato, si ricordano soltanto il recente intervento di E. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, New York 1988, trad. it. Milano 1990, e soprattutto la densa sintesi di P. Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, trad. it. Torino 1992, che situa il problema nel quadro del contemporaneo paganesimo greco-romano e del giudaismo. In proposito si veda anche il nostro saggio introduttivo, con bibliografia aggiornata, alla silloge di testi *La coppia nei Padri*, Introduzione, traduzione e note di G. Sfameni Gasparro, C. Magazzù-C. Aloe Spada, Milano 1991, pp. 11-170.

alla realtà storica del cristianesimo dei primi secoli, molto più complessa e diversificata di quanto non si ritenesse in passato. Si impone pertanto una considerazione globale del tema dell'*enkrateia* all'interno della primitiva tradizione cristiana al fine di individuarne la specificità nei confronti del contemporaneo contesto storico, nella sua *facies* giudaica e pagana, in cui si radica e gradualmente si espande in un rapporto dialettico di confronto-scontro e di più o meno profonda assimilazione o convergenza. Per questa via, mentre è dato percepire tutte le variazioni sul tema, le linee di continuità rispetto alle posizioni registrate negli scritti neotestamentari, le radicalizzazioni più o meno nette dell'una o dell'altra di esse, gli eventuali rapporti o fratture con il retroterra giudaico e con la cultura greco-romana, potranno emergere in maniera adeguata gli elementi qualificanti del quadro.

Tra essi particolare rilievo assume la dimensione antropologica che si rivela uno dei tratti specifici di quella che può essere definita la «tradizione dell'*enkrateia*», intesa come linea ampia e frastagliata che percorre l'esperienza cristiana dei primi secoli, coagulandone le istanze in maniera privilegiata sulle questioni relative alla sfera del sesso e della procreazione.

Sotto il profilo storico e tipologico rimane valida la discriminante tra quanti, pur esaltando in grado più o meno alto l'*enkrateia* nella sua accezione di astinenza sessuale e addirittura, come è il caso di Pinito di Cnosso, proponendola quale condizione necessaria per attingere lo statuto di cristiano «perfetto», tuttavia non condannano le nozze, praticabili pertanto dal comune fedele, e coloro che invece, alla maniera di Taziano, fanno dell'astensione totale un precetto irrinunciabile per ogni cristiano, accompagnato dalla franca riprovazione dell'unione sessuale con la conseguente generazione, in quanto ritenuta «fornicazione e corruzione». Si distingue pertanto un versante «moderato» dell'*enkrateia*, peraltro variamente articolato e graduato, e un versante «radicale», cui sarà allora riservata la denominazione di encratismo, definendo «encratiti» i suoi esponenti, con termine usato dalle antiche fonti eresiologiche, utilizzabile peraltro anche in sede storica in senso definitorio, al di là di ogni giudizio di valore.

Un'altra importante distinzione deve essere mantenuta all'interno della posizione radicale della tradizione in questione. Nel rifiuto di ogni attività sessuale e della procreazione convergono infatti sia gli encratiti non diteisti sia numerosi esponenti dello gnosticismo, ispirati da netti postulati dualistici sul piano teologico, cosmologico e antropologico. L'*enkrateia* gnostica, pertanto, pur omologa nei suoi riflessi pratici all'astensionismo radicale di ampi settori del primitivo cristianesimo, si caratterizza per essere contessuta in maniera peculiare alla nozione dell'intrinseca negatività, a livello ontologico, della materia, del corpo umano e del creatore (o dei creatori) di questo. Nel quadro del dualismo gnostico dei principii e delle nature, nozze e procreazione sono aborrite in quanto attività connesse in forma privilegiata con il secondo, malvagio livello della realtà, variamente configurato nei diversi sistemi. La totale continenza proclamata co-

me irrinunciabile corollario della conoscenza salvifica in tanti contesti gnostici riposa pertanto su specifiche fondamenta ontologiche di marca dualistica, anticosmica e antisomatica[10].

Nell'ampio schema classificatorio proposto, pertanto, l'analisi critica dovrà procedere con la massima cautela e flessibilità per individuare la gamma variegata delle posizioni e delle rispettive motivazioni. Al di là del rigido steccato che separa i due «versanti» in questione e spesso li oppone in dura polemica, di fatto, sussistono una serie di temi, linguaggio, immagini comuni e soprattutto un *ethos* che, pur nella diversa gradazione di toni, mantiene una sostanziale omogeneità nel percepire proprio nella dimensione sessuale dell'uomo e nell'esercizio di essa il *focus*, ovvero uno dei principali parametri di riferimento su cui costruire la sua identità religiosa e le sue prospettive soteriologiche.

Nell'immagine *ad extra* offerta intorno alla metà del II sec. dagli apologisti, si insiste non solo sulla severità di costumi come in Aristide[11] ma anche, con Giustino martire, sulla rinunzia alla pratica matrimoniale da parte di molti fedeli, uomini e donne[12], rinunzia motivata in maniera significativa nella *Supplica* di Atenagora con «la speranza di essere più uniti a Dio»[13]. Quello che agli occhi dei contemporanei pagani era un comportamento inusuale nel suo configurarsi come scelta di massa, piuttosto che di un'élite di singoli «saggi», quale in certa misura poteva essere loro familiare, riceve una motivazione squisitamente religiosa. Essa ne accentua la radicalità e il valore di rottura con i parametri tradizionali in quanto strettamente legata allo slancio di adesione al nuovo messaggio e alla volontà di realizzarne a pieno i contenuti.

In questo periodo, in cui le scelte sul tema della continenza/verginità si sono saldamente attestate sull'uno o sull'altro dei due versanti sopra illustrati, essendo esso oggetto di accese dispute all'interno delle comunità cristiane, gli apologisti, nel segnalare questo tratto distintivo dell'*ethos* cristiano, hanno cura di notare che tale rigorismo, sostanzialmente estraneo, salvo casi eccezionali, al contemporaneo ambiente greco-romano[14], non esclude tuttavia in assoluto la pratica delle nozze e la generazione, essendo presentata quest'ultima di solito come l'unica ragione delle prime[15]. Mentre si formula quella «giustificazione» dell'uso della sessualità all'interno del matrimonio che costituirà la trama portante della

[10] Sulla condanna gnostica delle attività sessuali e della procreazione si vedano *Enkrateia*, pp. 115-166 e i contributi di A. Boehlig, S. Giversen, H.-M. Schenke, R. McL. Wilson, J. Ries, G. Mantovani, C. Giuffré Scibona in U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia*, cit.

[11] Aristide, *Apol.* 15, 4 in Ch. Munier, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne (I^{er}-III^{e} siècles)*, Berne-Francfort s. Main-New York-Paris 1987, trad. it. Torino 1990, n° 31, pp. 30 s.

[12] Giustino, *1 Apol.* 15, 1-7 in Ch. Munier, *op. cit.*, n° 32, pp. 32 s.; cfr. *ibi* 29, 1-3.

[13] Atenagora, *Suppl.* 33 in Ch. Munier, *op. cit.*, n° 38, pp. 40-43.

[14] Cfr. P. Brown, *op. cit.*, pp. 5-31. Opportune osservazioni anche in A. Meredith, *Ascetism, Christian and Greek* in JThS 27 (1976), pp. 313-332.

[15] Questa motivazione a vario titolo connota tutta la tradizione patristica sul tema, come facil-

dottrina matrimoniale della Grande Chiesa nel suo sviluppo storico fino ad Agostino[16], la presenza del motivo in esame anche nella letteratura apologetica del II secolo conferma la centralità della problematica dell'*enkrateia* nell'orizzonte spirituale cristiano.

L'aspetto conflittuale di essa, quale emerge nettamente nel passo citato della 1 *Tim*, è implicito nelle due uniche menzioni della *hagneia/enkrateia* nei Padri Apostolici. Se infatti Clemente Romano nella *Lettera ai Corinti* enumera fra i doni largiti da Dio ai fedeli l'*enkrateia en hagiasmoi* («continenza in santità») e ammonisce i propri interlocutori affinché «chi è casto nella carne non ne meni vanto, riconoscendo che è un altro colui che gli concede la temperanza»[17], Ignazio, rivolgendosi a Policarpo di Smirne, assume un analogo atteggiamento di cautela: «Se qualcuno può mantenersi casto in onore della carne del Signore, lo faccia nell'umiltà. Se uno se ne fa un vanto, è perduto, e se viene riconosciuto da altri che non sia il suo vescovo, è corrotto»[18].

Entrambi gli autori, nel sottolineare le finalità e i fondamenti religiosi dell'*enkrateia* («dono» divino, praticata come segno di rispetto per la *sarx* incontaminata del Salvatore), si rivelano coscienti dei rischi ad essa connessi. Nel «vanto», nell'insuperbirsi cui il continente è soggetto, si percepisce chiara l'esistenza di fratture reali all'interno della comunità, con la formazione di una classe di «perfetti» che nella scelta della continenza pongono le ragioni del loro superiore statuto religioso rispetto alla condizione dei fedeli sposati. Il vescovo di Roma e quello di Antiochia, preoccupati di mantenere la coesione e il corretto ordine gerarchico all'interno delle chiese, pur riconoscendo i pregi peculiari della virtù della castità, non mancano di percepire tutta la forza discriminante che essa può esercitare nella comunità, quando sia praticata come segno distintivo di una minoranza privilegiata e carismatica.

I presupposti paolini del dibattito: Paolo e la Chiesa di Corinto

La Chiesa di Corinto era già stata l'interlocutrice di Paolo in quella prima Lettera il cui cap. 7 rappresenta il più antico testimone delle controversie presto esplose in ambito cristiano sul tema dell'uso della sessualità e, quale sorta di *magna charta* della tradizione dell'*enkrateia*, sarà oggetto di esegesi e punto di riferimento obbligato di ogni riflessione sul problema. Le numerose e tuttora irrisolte difficoltà nell'identificazione delle posizioni ideologiche e religiose dei cri-

mente si evince dalla silloge di testi offerta nell'opera del Munier e nel volume *La coppia nei Padri*, cui basti rimandare per una esemplificazione di esso.

[16] Cfr. *Enkrateia*, pp. 167-322.

[17] Clemente Romano, *Lettera ai Corinti* 38, 2 in Ch. Munier, *op. cit.*, n° 18, pp. 20 s.

[18] Ignazio di Antiochia, *Lettera a Policarpo* 5, 2 in Ch. Munier, *op. cit.*, n° 23, pp. 22 s. Cfr. G. Sfameni Gasparro, *I Padri Apostolici di fronte ai movimenti ereticali di tipo encratita e gnostico* in PSV 12 (1985), pp. 228-244.

stiani di Corinto sono a tutti note, scottante materia di un lungo dibattito scientifico in cui non è dato ora intervenire[19]. L'interpretazione dello stesso cap. 7, del resto non separabile dal contesto generale del dibattito medesimo, a sua volta è aperta a diverse soluzioni[20].

La densità del testo paolino è tale che ogni approccio parziale ad esso rischia di privilegiarne indebitamente alcune valenze; il suo ruolo nell'indagine sulla «tradizione dell'*enkrateia*», peraltro, è tanto forte e decisivo che non è possibile tacere di esso in una presentazione sia pur sintetica del tema. E ciò per la duplice ragione dell'autorità dell'Apostolo e dell'influsso del suo insegnamento sulle successive generazioni cristiane da una parte e dall'altra per la luce che proietta sul contesto storico in cui Paolo si colloca.

A conferma, ove fosse necessario, della complessità del quadro religioso soggiacente al discorso paolino si noterà il contrasto fra gli atteggiamenti di tipo libertino, riflesso della nozione della raggiunta libertà dello spirituale, denunciati da Paolo in 1 *Cor* 5, 3-5, e quelli rigoristi che traspaiono nel cap. 7. Rispetto a questi ultimi per un verso l'Apostolo mostra di consentire ma per l'altro introduce elementi di moderazione, a salvaguardia di un equilibrio sociale e morale che il radicalismo di una scelta di *enkrateia* totale rischia di sconvolgere. «Riguardo a ciò di cui mi avete scritto, "è cosa buona per l'uomo non toccare donna" — afferma Paolo — a causa della fornicazione ciascuno abbia la propria moglie e a ciascuna sia il proprio marito» (1 *Cor* 7, 1).

Se l'opportunità di «non toccare donna» sembra essere espressione del pensiero dei fedeli di Corinto o almeno di una parte di essi, l'Apostolo medesimo nel corso della sua argomentazione si dichiarerà sostanzialmente concorde con tale assunto, ma con importanti e decisivi «distinguo» e soprattutto esplicitando le peculiari motivazioni di esso. Emerge netta pertanto una scelta di *enkrateia* come connotazione distintiva della fisionomia religiosa del cristiano, ma in pari tempo il discorso paolino rivela una duttilità notevole, capace di commisurare alla radicalità del principio e delle sue motivazioni — di tipo religioso ed escatologico — la concreta realtà delle situazioni individuali, sotto il profilo religioso e psicologico. Egli di fatto ammonisce i coniugi a non rinunziare in maniera unilaterale e sconsiderata all'esercizio della sessualità definito, con mentalità straordinariamente aperta e per il suo ambiente quasi «rivoluzionaria», un diritto-dovere del tutto paritario per l'uomo e per la donna. Coerentemente a ciò, un previo accordo (*symphonia*) degli sposi è richiesto per l'astensione da tale esercizio, fi-

[19] Per un chiaro approccio al problema sulla base di recenti proposte interpretative cfr. P.F. Beatrice, *Gli avversari di Paolo e il problema della gnosi a Corinto* in Cristianesimo nella Storia 6 (1985), pp. 1-25.

[20] Ancora utile, anche se richiede un aggiornamento per i successivi interventi sul tema, la presentazione dello *status quaestionis* in B. Prete, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor. 7, 1-40*, Brescia 1979.

nalizzata alla preghiera e temporanea «affinché Satana non vi tenti a causa della vostra incontinenza».

Non è possibile analizzare tutte le sfumature di questo discorso, in cui ogni termine e ogni immagine avrà peso decisivo nella tradizione posteriore, prestandosi ad esegesi rigoriste di tipo tazianeo in ambiente encratito e a quelle moderate della linea patristica. Notiamo soltanto l'emergere significativo di temi familiari a quei settori del giudaismo tardo in cui a vario titolo si coagulano tendenze ascetiche e atteggiamenti di sospetto, ovvero di vero e proprio disprezzo della sessualità, in quanto legata alla dimensione passionale e in maniera specifica ad una *epithymia* peccaminosa *in radice*, talora connessa agli inizi della decadenza morale dell'umanità biblicamente collocati nello scenario edenico[21].

La menzione della *porneia*, in cui si compendiano agli occhi di un ebreo non solo le trasgressioni alle generali norme etiche pertinenti alla sfera sessuale (fornicazione, adulterio ecc.) ma anche quelle alle specifiche e dettagliate prescrizioni della legislazione mosaica sulla prassi matrimoniale[22], evoca una nozione del tipo illustrato nel *Testamento di Ruben*, che fa appunto dello spirito della *porneia* il primo e più pericoloso dei sette spiriti dell'errore che causano la rovina dell'uomo in genere e del pio israelita in particolare[23].

L'idea della necessità di un'astensione dall'*homilia* nuziale per attendere al culto divino, affermata in Filone Alessandrino[24] e nota alla tradizione rabbinica[25], è enunciata in termini prossimi a quelli paolini nel *Testamento di Neftali*, in cui si distingue «un tempo per l'unione con la donna e un tempo di *enkrateia* per la preghiera» (VIII, 7-8).

Nella prospettiva di Paolo, pur nell'ammissione della legittimità dell'attività sessuale all'interno del matrimonio, di cui si ribadisce — in linea con le note pericopi evangeliche di *Mt* 19, 1-11; *Mc* 10, 2-12 e *Lc* 16, 18 — il carattere indissolubile con il connesso divieto di nuove nozze (1 *Cor* 7, 10-11), è fortemente accentuato il rapporto di tale attività con l'*akrasia*. *Porneia*, «incontinenza», «tentazione» di Satana convergono infatti a costituire una pesante ipoteca sulla pratica nuziale che sarà assunta da larghi strati della spiritualità cristiana dei primi secoli per fondare non solo un ritegno più o meno forte nei confronti di essa ma anche la vera e propria condanna encratita.

[21] Per una discussione articolata di questo tema nel tardo giudaismo ci sia permesso ancora rimandare alle nostre argomentazioni e alla relativa base documentaria in *Enkrateia*, pp. 323-365. Si veda ora anche M.V. Cerutti, *Antropologia e apocalittica*, Roma 1990.

[22] Cfr. L. Rosso Ubigli, *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo giudaismo* in Henoch 1 (1979), pp. 201-245.

[23] Cfr. P. Sacchi, *Da Qohelet al tempo di Gesù. Alcune linee del pensiero giudaico* in W. Haase-H. Temporini (edd.), ANRW II, 19, 1, Berlin-New York 1979, pp. 3-32, in particolare pp. 27-29.

[24] Cfr. *De vita Mos.* II, 68-69.

[25] A. Büchler, *Types of Jewish-palestinian Piety from 70 BCE to 70 CE. The Ancient Pious Men*, New York 1969, pp. 50-52

Certo si distinguerà quest'ultima, con le sue specifiche motivazioni e conseguenze, dalla posizione paolina che pure insiste sulla libertà del cristiano nelle sue scelte di vita, essendo l'opzione per la condizione celibataria, verginale o vedovile, frutto di una decisione personale, fondata sulla corretta valutazione delle proprie capacità. Fatte salve tutte le complesse e sfumate valenze del discorso di Paolo, peraltro, non si trascurerà un'ultima, decisiva connotazione di esso, quella che ne definisce il significato più profondo. Ci riferiamo alla finalità tutta religiosa e specificamente escatologica del «consiglio» paolino all'*enkrateia* e alla peculiare tensione fra realtà spirituali e mondane che ad esso è sottesa. Il legame nuziale è infatti percepito come strumento tipico di soggezione dell'uomo alle esigenze mondane: chi sposa, pur non peccando, ha tuttavia «tribolazioni nella carne» (v. 28); l'uomo e la donna sposati sono impigliati nella preoccupazione di compiacere ai rispettivi coniugi e si affannano per le cose del mondo laddove il celibe, la vergine, la vedova si danno pensiero soltanto delle cose del Signore, come aderire pienamente a Lui godendo, nell'imminenza della *parousia*, di una totale e indivisa libertà spirituale in cui tutte le energie convergono nella pratica religiosa.

Motivazioni escatologiche della continenza e della verginità

La prospettiva paolina, con la sua primaria tensione escatologica, mentre testimonia un aspetto certo rilevante della spiritualità cristiana contemporanea all'Apostolo, costituirà a sua volta il fulcro motore di correnti ascetiche ampiamente pervasive negli ambienti cristiani posteriori. La prevalente motivazione escatologica della verginità troverà infatti espressione, in toni e misura diversi, sia all'interno di quello che abbiamo definito il versante moderato della tradizione dell'*enkrateia*, sostanzialmente costituito dai Padri della Chiesa, anch'esso del resto diversificato in relazione ai tempi, ai luoghi e alle varie personalità degli autori, sia nell'ambito dell'encratismo.

Ad esemplificazione del primo basterà ricordare Tertulliano, la cui spesso accesa radicalità di immagini e di linguaggio, conforme alla personalità vivace e allo stile letterario del personaggio, scaturisce proprio dall'acuta tensione escatologica dominante la sua visione religiosa[26]. Se la percezione della «fine» ormai prossima agisce fortemente nel contesto encratita noto a Clemente Alessandrino, il quale rimprovera ai suoi interlocutori di rifiutare nozze e generazione per-

[26] Oltre a quanto osservato nel nostro *Enkrateia*, pp. 174-184, basti rimandare alle documentate introduzioni di A. Gramaglia ad alcuni dei trattati tertullianei sul tema (*Tertulliano. De virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, Roma 1984; Id., *Tertulliano. Il matrimonio nel cristianesimo pre-niceno. Ad uxorem. De exhortatione castitatis. De monogamia*, Roma 1988).

ché si ritengono già risorti[27], ossia nella situazione definitiva dei salvati, più aderente alla posizione paolina, di cui pur radicalizza in senso encratita le premesse, appare la prospettiva degli apocrifi *Atti di Paolo* che definiscono il messaggio dell'Apostolo come «discorso sull'*enkrateia* e sulla resurrezione», ponendo la prima quale condizione pregiudiziale per la seconda[28].

È indubbio l'*ethos* encratita di questo scritto, già noto a Tertulliano come opera di un presbitero d'Asia, testimone, come gran parte della ricca letteratura apocrifa di analoga ispirazione[29], della forte presa dell'appello alla radicale continenza nelle comunità cristiane dei primi secoli, al di là degli steccati eresiologici fra «ortodossia» e «eresia».

La fluidità, almeno parziale, delle posizioni rispettive dei due «versanti» nel periodo più antico e soprattutto la possibilità di travalicare dall'uno all'altro accentuando o sfumando toni e formule sulla base di una comune tensione religiosa, è confermata dalla significativa analogia strutturale fra la scena evocata all'inizio degli apocrifi *Atti di Paolo* e un episodio singolare degli *Atti degli Apostoli* canonici. In questi ultimi, al procuratore romano Felice e alla moglie Drusilla, ebrea, recatisi presso di lui, Paolo prigioniero illustra i contenuti essenziali della «fede in Cristo Gesù». Tre sono i temi fondamentali di cui parla l'Apostolo: «sulla giustizia e la continenza e il giudizio futuro» (*Atti* 24, 24-25).

L'insegnamento paolino, di cui nelle precedenti argomentazioni risultava già parte essenziale la credenza nella resurrezione dei morti (cfr. 24, 14-20), è emblematicamente riassunto nei tre nodi essenziali di *diakaiosyne*, *enkrateia*, *krima*. C'è dunque materia sufficiente per quanti, come il presbitero autore degli Atti apocrifi posti sotto il nome dello stesso Apostolo, alla luce di una radicale tensione escatologica, intendessero l' *enkrateia*, insieme con l'intero spettro delle osservanze etiche e religiose espresse nella nozione di «giustizia», come condizione necessaria per affrontare quel «giudizio» ultimo, preludio della resurrezione ossia dell'indefettibile salvezza.

[27] Clemente Alessandrino, *Strom.* III, 6, 48, 1 trad. it. di G. Pini, *Clemente Alessandrino. Stromati. Note di vera filosofia*, Milano 1985, p. 385.

[28] *Acta Pauli et Teclae* 5, ed. R.A. Lipsius, *Die Apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, vol. I, Braunschweig 1883, p. 283. Trad. it. di M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II, *Atti e Leggende*, Torino 1966, p. 259. Sul rapporto tra fede nella resurrezione e pratica della castità cfr. Ton H.C. van Eijk, *Marriage and Virginity, Death and Immortality* in J. Fontaine-Ch. Kannengiesser (edd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 209-235. Cfr. anche B. Lang, *No Sex in Heaven: the Logic of Procreation, Death and Eternal Life in Judaeo-christian Tradition* in Alten Orient und Altes Testament 215 (1985), pp. 237-253.

[29] G. Sfameni Gasparro, *Gli Atti apocrifi degli Apostoli e la tradizione dell'enkrateia. Discussione di una recente formula interpretativa* in Augustinianum 23 (1983), pp. 287-307 dove si esaminano alcune posizioni espresse nei saggi del volume collettivo *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève 1981. Si veda *Enkrateia*, pp. 87-101 e Ead., *L'Epistula Titi discipuli Pauli de dispositione sanctimonii e la tradizione dell'enkrateia* in W. Haase-H. Temporini (edd.), ANRW II, 25, 6, Berlin-New York 1988, pp. 4551-4664.

Presso gli encratiti noti a Clemente Alessandrino e in analoghi contesti si configura piuttosto uno scenario di «escatologia realizzata», ponendosi l'*enkrateia* assoluta come imperativo al cristiano in quanto già risorto, ossia assimilato pienamente, con il battesimo, all'esperienza di morte e resurrezione di Cristo. Questa prospettiva, che sembra soggiacere al quadro encratita evocato e condannato nella 1 *Tim*[30], da parte sua, spesso intende collegarsi in maniera implicita o esplicita, oltre che all'insegnamento paolino, anche alla pericope lucana di 20, 27-40 e paralleli sinottici (*Mt* 22, 23-33; *Mc* 12, 18-27). Questa, insieme con il cap. 7 della 1 *Cor* coagula attorno a sé riflessioni ed esegesi decisive nella definizione dell'*ethos* ascetico e astensionistico del cristianesimo antico.

Tra i contesti evangelici cui quest'ultimo appella, oltre alcuni passi lucani relativi alla sequela di Cristo che impone di infrangere tutti i legami familiari, ivi compreso quello nuziale[31], un ruolo importante senza dubbio è assolto dal famoso testo matteano, privo di paralleli sinottici, sulle tre specie di eunuchi, di cui solo la terza, costituita da quanti «si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli» (*Mt* 19, 12), assume una rilevanza religiosa. Senza poter evocare il complesso dibattito sul significato di tali affermazioni e sul suo rapporto con il precedente confronto di Gesù con i Farisei prima e con i discepoli poi a proposito della indissolubilità del vincolo nuziale[32], basti qui notare che il discorso evangelico sulla *eunouchia* ha alimentato ampi settori della spiritualità cristiana primitiva, nelle sue espressioni moderate e radicali, quale invito ad una scelta alternativa alla pratica nuziale, nel quadro di una dedizione indivisa all'ideale religioso.

Tuttavia una maggiore densità di significati e un più incisivo influsso sulla tradizione dell'*enkrateia*, nei suoi aspetti etici ed antropologici, sono riconoscibili nel testo di *Lc* 20, 27-40 relativo alla condizione dei risorti. Esso di fatto, a confronto con i luoghi paralleli di *Mt* 22, 29-30 e *Mc* 12, 18-27 che si limitano ad affermare che «nella resurrezione non prendono moglie né marito ma sono come angeli nei cieli», propone un discorso ricco di sfumature, articolato sull'antitesi tra i «figli di questo eone (tempo/mondo)» che prendono moglie e marito e «coloro che sono stati giudicati degni dell'altro eone e della resurrezione dei morti». Costoro «non prendono moglie né marito, infatti non possono più morire, sono di fatto simili agli angeli (*isangeloi*) e sono figli di Dio, essendo figli della resurrezione».

[30] In tal senso interpreta il cap. 4 W.L. Lane, *I Tim.* IV. *1-3. An Early Instance of over-realized Eschatology?* in NTS 11 (1966), pp. 164-167.

[31] *Lc* 14, 25-26; 18, 29-30; cfr. *Mt* 19, 29.

[32] Tra le numerose proposte esegetiche ricordiamo soltanto quella di Q. Quesnell che interpreta la pericope evangelica come relativa non ad un appello alla verginità ma piuttosto ad un impegno definitivo e irrevocabile nel matrimonio («*Made themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven*» (Mt 19, 12) in The Catholic Biblical Quarterly 30, 1968, pp. 335-358). Al contrario, P.F. Beatrice vi legge un invito alla continenza assoluta nello stesso matrimonio (*Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo* in R. Cantalamessa, cur., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976, p. 59). Cfr. quanto osservato in *Enkrateia*, pp. 16-18.

Nella sua vivida pregnanza che qui non è dato analizzare, l'argomentazione lucana sottolinea la divaricazione profonda, se non il contrasto, tra «i figli di questo eone» e quanti, avendo meritato di accedere all'*anastasis*, ricevono il duplice appellativo di «figli di Dio» e «figli della resurrezione». La loro condizione, definita in termini di *isangelia*, si distingue da quella peculiare dei «figli di questo eone» per due connesse ragioni: essi non praticano le nozze né possono più morire, essendo questa seconda prerogativa causa e fondamento della prima.

Sebbene il discorso riguardi specificamente la prospettiva escatologica e la situazione dei risorti, si delinea comunque un legame qualificato fra matrimonio e morte che in una variante testuale della pericope lucana nel *Codex Bezae* si precisa ulteriormente facendo intervenire il tema del «generare e essere generati», come concomitante connotazione distintiva dei «figli di questo eone».

Protologia e enkrateia*: riflessi antropologici della scelta celibataria e continente*

Senza gravare il testo lucano dei sensi forti che gli saranno attribuiti nella tradizione esegetica posteriore, noteremo che esso esplicita le valenze proprie del motivo della somiglianza angelica dei salvati in relazione specifica alla dimensione sessuale dell'uomo e all'esercizio di essa, entrambi identificati come elementi costitutivi dell'esistenza attuale, terrena, ed estranei invece a quella escatologica.

Il tema del bios angelikós*: escatologia e condizione paradisiaca*

Quel tema, che trova nel quadro dell'apocalittica tardo-giudaica il più congeniale termine di confronto e con ogni verisimiglianza le sue stesse radici storiche[33], riceve una precisa qualificazione quando per un verso è utilizzato a definire la situazione dei vergini e dei continenti che, alla maniera degli angeli, non praticano le nozze e per l'altro è proiettato dalla prospettiva escatologica a quella protologica, caratterizzandosi in termini di somiglianza angelica la condizione dei protoplasti vergini nel Paradiso prima del peccato.

Le due possibilità talora rimangono distinte sicché, nell'esaltazione più o meno accentuata dei valori dell'*enkrateia* nella condotta cristiana, lo statuto esistenziale del vergine e del continente è omologato in varia misura a quello angelico in quanto segno e anticipazione sulla terra della beata condizione dei risorti. In tutta la tradizione in esame, nelle sue varie manifestazioni, la definizione dei vergini e dei continenti in termini di somiglianza angelica è motivo tanto frequente e diffuso da risultare talora banale[34]. Esso, che troverà a partire dal IV secolo nella figura della condizione monastica quale *bios angelikós* una delle sue

[33] Cfr. sopra n. 21.

[34] *Enkrateia, passim.*

più tipiche espressioni[35], percorre con insistenza la letteratura patristica di ispirazione ascetica e quella encratita senza sostanziali variazioni.

La scelta del modulo angelico per fissare i tratti distintivi della situazione del cristiano, uomo o donna, che rinunzia alle attività del sesso, mentre riduce quel modulo soltanto ad una delle sue valenze, ossia l'assenza di differenziazioni sessuali, indica in quest'ultima l'obiettivo primario se non unico della tensione religiosa del fedele, in quanto condizione insieme ed effetto della salvezza escatologica.

L'antropologia emergente da una prospettiva siffatta, che identifica nel livello sessuale umano un elemento non solo inefficace nella dimensione escatologica ma già in questa vita eliminabile in vista della realizzazione dell'ideale religioso, sia in virtù di una libera scelta sia per obbligo inderogabile in quanto ostacolo a quella realizzazione, riceve talora un'ulteriore connotazione. E ciò quando l'*isangelia* escatologica, anticipata già in questo mondo dai vergini e dai continenti, è percepita contestualmente come restaurazione della condizione umana prelapsaria.

Interviene infatti spesso nella tradizione in esame la nozione della qualità angelica dell'originaria situazione adamica, la quale fornisce una motivazione ulteriore, di tipo protologico, alla pratica della continenza all'interno sia della linea moderata sia di quella radicale. Tale motivazione talora coesiste con quella ascetica, di rinunzia alla sessualità al fine del raggiungimento della perfezione spirituale, e con quella escatologica, in tutta la gamma variegata di possibilità connesse a tali concorrenti o alternative giustificazioni dell'*enkrateia.*

Nozze e peccato di Adamo secondo gli Encratiti

Nei vari contesti che presuppongono l'una o l'altra, ovvero entrambe le motivazioni ascetica ed escatologica quale fondamento della verginità e della continenza, sia essa frutto di libera scelta ovvero obbligo imposto al cristiano come condizione indispensabile all'ottenimento della propria identità religiosa, è chiamato in causa il quadro antropologico. Alla definizione di questo, infatti, concorrono le diverse modalità secondo cui la componente sessuale è percepita nei suoi fondamenti ontologici e nel suo funzionamento. Il peso della motivazione protologica, peraltro, è senza dubbio il più forte, risultando per essa una graduazione di piani, oltre che di tempi, nella definizione della struttura antropologica. L'idea che nozze e generazione erano estranee alla originaria condizione perfetta dell'uomo e sono state poste in essere dalla trasgressione adamica (sia in quanto oggetto di essa sia in quanto sua necessaria conseguenza), implica che la

[35] Cfr. P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirke und die Ürsprung des Mönchtums* (TU 95), Berlin 1966, 34-48; K.S. Frank, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «Engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum,* Münster i.W. 1964.

pratica sessuale, e talora la stessa configurazione fisica differenziata dell'uomo e della donna, siano considerate come realtà «seconde» e «secondarie» rispetto al primordiale progetto divino sull'uomo, frutto di una «colpa» che viene così ad assumere una tipica efficacia fondante.

Nell'ambito delle correnti che privilegiano i valori dell'*enkrateia* all'interno della Grande Chiesa e nello stesso encratismo non gnostico, quale è espresso nell'insegnamento di un Taziano, di un Giulio Cassiano, dei numerosi gruppi noti alle fonti eresiologiche e da una ricca letteratura anonima, in larga parte costituita da scritti apocrifi solitamente del genere dei Vangeli e degli Atti di apostoli, è mantenuta ferma la nozione dell'unica demiurgia divina e della sostanziale continuità dell'economia vetero-e neo-testamentaria, essendo unico il Dio creatore e salvatore per la mediazione di Cristo.

Tuttavia, allorché nella trama complessa delle ragioni che inducono il cristiano ad una scelta di *enkrateia*, sia essa la verginità, la continenza all'interno del matrimonio o la persistenza nello stato vedovile, interviene la nozione secondo cui l'esercizio della sessualità (o talora la stessa distinzione sessuale), estraneo alla natura originaria dell'uomo quale era stata prevista o realizzata dal Creatore, è il frutto di una trasgressione primordiale ovvero materia di questa, si delinea un progetto antropologico dalle connotazioni assai specifiche. Esso non appare più coincidente con la prospettiva biblica che indica nell'unione nuziale e nel «crescete e moltiplicatevi» la finalità primaria della creazione del maschio e della femmina. Piuttosto tale visione antropologica risulta segnata nel profondo dal tema di una «colpa antecedente» e modulata secondo uno schema di «doppia creazione»[36]. Infatti una dimensione essenziale dell'attuale statuto umano (sessualità e suo esercizio, con conseguente generazione) è percepita come conseguenza di una primordiale colpa che, pur attribuita alla prima coppia umana, pone in essere nei discendenti di questa — ossia in tutta l'umanità nella sua concretezza storica — una realtà di secondo grado, estranea a quella coppia medesima quale era stata costituita nel primo atto creativo di Dio.

Le formule in cui tale nozione si esprime sono assai varie né è possibile in questa sede analizzarle in dettaglio. La dottrina tazianea della dannazione di Adamo[37], cui è certo sottesa l'idea della responsabilità irremissibile del protoplasto nel mettere in moto il processo di «fornicazione e corruzione» in cui il dottore encratita identifica le nozze, si compone con un quadro protologico singolare. Esso contempla contestualmente la dimora dei primi uomini in un Paradiso celeste, cui col peccato segue la caduta sulla terra, e l'armonica unione della coppia spirituale costituita dallo *pneuma* e dall'anima. Quest'ultima, distaccatasi

[36] Sulla nozione di «doppia creazione» nel senso sopra enunciato si vedano le osservazioni di U. Bianchi, *La «doppia creazione» dell'uomo come oggetto di ricerca storico-religiosa* in *Id.* (cur.), *La doppia creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978, pp. 1-23.

[37] Ireneo, *Adv. haer.* I, 28, 1; cfr. III, 23, 8.

per sua colpa dallo spirito divino, perde «le ali» e precipita in una condizione di mortalità del resto a lei connaturale, essendo possibile il suo riscatto solo ad opera dello spirito superiore[38].

Su questi fondamenti protologici, illustrati nel *Discorso ai Greci* in cui non si percepiscono specifici contenuti astensionistici, si radica un enunciato di denso spessore encratita formulato nell'opera *La perfezione secondo il Salvatore*, nota a Clemente Alessandrino[39]. Taziano vi contrappone l'esercizio delle nozze, in quanto servizio prestato all'incontinenza e a Satana, all'«accordo armonico» che invece permette la perfetta adesione al Salvatore. Questa *symphonia*, chiara eco del linguaggio paolino di 1 *Cor* 7, 5, è insieme l'accordo degli sposi nella continenza per la preghiera e la salvifica riunione dei due membri della *syzygia* spirituale, separati all'origine da un evento drammatico in cui converge la tematica biblica della rovinosa colpa dei protoplasti e l'immagine della perdita delle ali da parte dell'anima, che rivela un'antropologia di marca platonica, con scissura di due componenti preesistenti alla dimensione terrena dell'uomo. Ne emerge netto quello schema di «colpa antecedente» e di «doppia creazione» in cui abbiamo individuato lo specifico del quadro antropologico connesso alla motivazione protologica dell'*enkrateia*.

Un'antropologia di chiara ispirazione platonica sorregge i postulati encratiti di Giulio Cassiano che, pur connesso da Clemente Alessandrino allo gnosticismo valentiniano, pare situabile piuttosto sul versante dell'encratismo non diteista. Ciò si deduce con fondamento sia dai contenuti del suo pensiero quali traspaiono dalle pur brevi notizie fornite dall'Alessandrino[40], sia dal suo interesse a dimostrare, in un'opera perduta dal titolo *Esegetici*, l'anteriorità di Mosè rispetto ai filosofi greci e la dipendenza di questi ultimi dal legislatore ebreo[41], interesse poco giustificabile in uno gnostico, per il quale il Dio dell'Antico Testamento integra il ruolo di Demiurgo inferiore rispetto ad una somma, trascendente divinità.

L'antropologia cassianea contempla la preesistenza dell'anima che, di origine divina, è decaduta a causa del desiderio (*epithymia*) nella dimensione terrena di generazione e di morte[42]. L'unione sessuale, per la quale i corpi umani — identificati alle bibliche «tuniche di pelle» — non erano stati destinati dal Creatore, a sua volta è frutto dell'inganno diabolico. Modulato sulla falsariga del racconto genesiaco della creazione e caduta dei protoplasti, questo quadro protologico configura un'antropologia graduata in due livelli e in due tempi. La pratica nuziale, risultato di un duplice decadimento — quello dell'anima «effemminata»

[38] *Discorso ai Greci* 7, 13-20.

[39] *Strom.* III 12, 81, 1-2.

[40] *Ibi* III, 13, 91, 1-95, 3.

[41] *Ibi* I, 21, 101, 2.

[42] *Ibi* III, 13, 93, 3.

dal desiderio e quello di Adamo ed Eva indotti ad imitare gli animali bruti — assume le connotazioni oscure dell'estrema corruzione della *facies* umana, strumento di separazione dalla vita divina. L'azione del Salvatore, pertanto, ha mostrato tutta la sua efficacia rivoluzionaria nel ribaltare tale situazione peccaminosa: egli — afferma Giulio Cassiano — «ci ha trasformato e liberato dall'errore e dal rapporto degli organi sessuali, e da queste appendici vergognose»[43].

In quest'ultima affermazione si esprime uno dei postulati fondamentali dell'encratismo non diteistico che, riconoscendo l'unicità di Dio creatore e salvatore, attribuisce il regime di nozze e procreazione all'economia vetero-testamentaria, svolgentesi sotto il segno del peccato, in cui esse erano concesse «per indulgenza» nei confronti dell'umana debolezza, e identifica nell'invito all'*enkrateia* radicale la novità del messaggio salvifico di Gesù.

Tale postulato trova una delle sue espressioni più esplicite nell'insegnamento dell'asceta egiziano Hierakas noto ad Epifanio che ne apprezza la notevole erudizione biblica e il rigore irreprensibile della pratica etica[44]. Costui conciliava i propri postulati encratiti con il riconoscimento dell'unica demiurgia divina e della continuità fra Antico e Nuovo Testamento, entrambe negate dagli gnostici, affermando che nozze e generazione, permesse da Dio ad un'umanità peccatrice, erano state proscritte nella nuova, salvifica economia inaugurata da Cristo.

Nozze e peccato di Adamo nella tradizione moderata

La saldatura fra l'*arché* protologica e il *telos* escatologico sotto il segno della «somiglianza angelica» percepita sostanzialmente, se non esclusivamente, come assenza della pratica e talora anche delle distinzioni sessuali, agisce profondamente anche in larghi settori della tradizione dell'*enkrateia* che abbiamo definito moderata per la sua ammissione del carattere legittimo delle nozze anche nella nuova prospettiva salvifica inaugurata da Gesù. Autori della statura di Tertulliano, Ambrogio, Girolamo e, in una prima fase della sua attività, Agostino[45] fra i Padri latini, Origene, Eusebio di Cesarea, Atanasio, Didimo il Cieco, Metodio

[43] *Ibi* III, 13, 92, 1.

[44] Epifanio, *Panarion, haer.* XLVII *sive* LXVII. Cfr. K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, pp. 58-65.

[45] Dopo l'adesione alla formula del carattere postlapsario di nozze e generazione, accolta sotto influsso ambrosiano, e un periodo di indecisione tra diverse soluzioni, Agostino respinge in maniera netta tale formula, attribuendo all'originario progetto creativo la destinazione dell'uomo e della donna all'unione fisica e alla procreazione. E ciò anche se nella complessa dottrina agostiniana relativa al rapporto fra nozze e concupiscenza persistono elementi di continuità rispetto alla tradizione in esame. Cfr. P.F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978 e quanto da noi osservato in *Enkrateia*, pp. 300-322 e nei nostri successivi interventi sul problema (*Il tema della concupiscenza in Agostino e la tradizione dell'enkrateia* in Augustinianum 25, 1985, pp. 155-183; *Concupiscenza e generazione: aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale* in *Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino nel* XVI *Centenario del-*

d'Olimpo, Eusebio di Emesa, Basilio di Ancira, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo e numerosi altri Padri di lingua greca, nell'esaltazione più o meno accesa della continenza nelle sue diverse forme e specificamente della verginità, in varia misura nel loro discorso intrecciano alle motivazioni etico-ascetiche anche quella protologica[46].

La nozione secondo cui nozze e procreazione, senza essere — salvo qualche raro caso[47] — materia della trasgressione adamica tuttavia sono state introdotte nel regime esistenziale dell'uomo in conseguenza di tale peccato, senza il quale non sarebbero state né utili né necessarie, conferisce all'antropologia sottesa al discorso di questi autori la specifica dimensione graduata che abbiamo sopra illustrato. Di fatto, pur concesse dall'unico Dio creatore e salvatore, queste attività che definiscono *in radice* l'attuale statuto umano non erano state contemplate nel suo originario progetto sull'umanità. Esse, che hanno pertanto nella colpa dei protoplasti la loro causa determinante, sono percepite come realtà seconde e secondarie all'interno della condizione esistenziale dell'uomo, segno di una dolorosa caduta e della perdita di un'originaria perfezione e integrità di tipo angelico. In definitiva, esse si configurano come ostacolo grave al compimento della vocazione alla salvezza cui Dio ha destinato la sua creatura. In molti casi nella letteratura patristica si sottolinea anche la dimensione «animale», irrazionale della sfera sessuale e del suo esercizio, allargandosi così potentemente la divaricazione tra l'*archè* perfetta della creazione umana da parte di Dio e l'attuale condizione su cui grava non solo l'ipoteca di una degradazione etica ma anche quella, ontologicamente efficace, dell'assunzione di elementi di qualità e natura estranee alla struttura esistenziale dell'uomo.

La pratica della continenza nelle diverse aree socio-culturali

Quando, spostando l'attenzione dal piano delle formulazioni teoriche e della enunciazione dei principii a quello del vissuto concreto dei cristiani dei primi secoli, ci si interroga sull'impatto che le prime hanno avuto sul secondo, è indispensabile valutare la diversità delle situazioni socio-culturali in relazione ai vari ambiti geografici e storici in cui si impiantano e operano le comunità cristiane. Un'indagine di questo tipo, che chiama in causa anche gli strumenti dell'analisi

la conversione, Roma, 15-20 settembre 1986, vol. II, Roma 1987, pp. 225-255). Si veda anche il contributo di J. van Oort, *Augustine and Mani on concupiscentia sexualis* in J. den Boeft-J. van Oort (edd.), *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque international d'Utrecht 13-14 novembre 1986*, Paris 1987, pp. 137-152.

[46] Cfr. *Enkrateia*, pp. 167-300.

[47] In tal senso si esprime Clemente Alessandrino, che peraltro riconosce nelle nozze un'attività voluta dal Creatore ma indebitamente anticipata dai protoplasti (*Strom.* III, 14, 94, 3; cfr. *Protr.* XI, 111, 1). Tra i Padri Latini, Zenone da Verona identifica nelle nozze il peccato adamico (*Lib.* I, *tract.* II, VIII).

sociologica oltre che di quella storico-religiosa, non è stata ancora perseguita nella sua totalità sebbene non manchino utili approcci con ricerche su regioni e aree culturalmente e religiosamente omogenee, al fine di individuare i caratteri specifici della *facies* cristiana locale[48]. Senza poter affrontare tale ampia problematica, basti ricordare come alcuni studiosi hanno creduto di poter individuare nel cristianesimo alessandrino uno dei centri propulsori della tradizione dell'*enkrateia* interessata precipuamente a questioni antropologiche[49], e in quello siriaco uno dei terreni più fecondi di fioritura di istanze ascetiche e di un loro più vasto e profondo impianto nel tessuto sociale, sì da coinvolgere larghi strati di fedeli[50].

La Chiesa siriaca sembra aver riservato ancora all'epoca di Afraate il battesimo a quanti si impegnavano nell'agone della continenza[51]. Intimamente pervaso da tendenze encratite, il mondo siriaco alimenta la produzione e circolazione di scritti apocrifi che esaltano, in toni spesso assai vivaci, l'impegno del cristiano nella scelta celibataria e continente come unica forma di adesione al messaggio evangelico[52].

[48] Dopo l'ampio e suggestivo affresco delineato da A. von Harnack (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, voll. I-II, Leipzig 1902, 1924⁴, trad. it., della 2ª ed. Torino 1906, Milano 1945, rist. Cosenza 1986), la sintesi di W. Bauer (*Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934) che pure ha aperto nuove prospettive all'analisi della *facies* multiforme del cristianesimo primitivo, ha bisogno di ulteriori approfondimenti, con mutamenti anche notevoli nelle conclusioni. Si vedano in proposito le Appendici di G. Strecker nella ristampa del 1964 (trad. ingl. a cura di R.A. Kraft-G. Krodel, Philadelphia 1979) e le recenti osservazioni di St. Gero, *With Walter Bauer on the Tigris: Encratite Orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christianity* in C. W. Hedrick-R. Hodgson Jr. (edd.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody Mass., 1986, pp. 287-307. Oltre il volume di P. Brown sopra citato, utili elementi alla definizione del quadro spirituale dell'epoca sono offerti nel documentato saggio di R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, London 1986, trad. it., Bari 1991. Il panorama storico-culturale e religioso contemporaneo agli scritti neotestamentari è illustrato efficacemente da H. Koester, *Introduction to the New Testament: History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, Philadelphia 1982.

[49] G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden 1967 su cui si vedano le osservazioni di J. Daniélou in VigChr 22 (1968), pp. 301-304. Sulla specificità della *facies* del cristianesimo egiziano, oltre C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.*, Leiden-New York-København-Köln 1990, si vedano i contributi editi da B.A. Pearson-J.E. Gohering, *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadephia 1986.

[50] A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I-II, Louvain 1958-1960; A.F.J. Klijn, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien*, Neukirchen-Vluyn 1965. Tra i numerosi contributi sul tema basti infine ricordare la messa a punto di H.J.W. Drijvers, *Facts and Problems in Early Syriac Speaking Christianity* in The Second Century 2 (1982), pp. 157-175.

[51] Cfr. A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm 1951 e ulteriore documentazione citata nel nostro *L'Epistula Titi*, pp. 4607-4612.

[52] Ad ambiente siriaco si collega in particolare la letteratura di ispirazione encratita centrata sulla figura e le gesta dell'apostolo Tommaso, espressa sia negli *Atti* che in quel *Vangelo* in lingua copta restituito dai Codici di Nag Hammadi, sulla cui interpretazione è ancora aperto il dibattito (cfr. *En-*

Comunque le istanze ascetiche e più specificamente la tendenza a privilegiare fra tutti i valori dell'*enkrateia* nella prospettiva religiosa, pervadono in proporzioni varie l'intero mondo cristiano dei primi secoli. Pur nelle tensioni asssai forti e nelle polemiche che si innescano acute fra i sostenitori delle posizioni moderate e i radicali, le quali determinano fratture nelle comunità con progressiva messa in margine di quanti cadono sotto la definizione eresiologica di «encratiti» e come tali sono esclusi dalla comunione con la Grande Chiesa, quei valori costituiscono uno dei principali parametri di definizione della *facies* cristiana, distinguendola, nella sua specificità e novità dal contemporaneo contesto della società greco-romana e della tradizione giudaica.

Ruolo della donna: presupposti ideologici e situazione sociale

Una componente di notevole rilevanza religiosa insieme e sociale del quadro in cui convergono, ora componendosi in varie proporzioni ora scontrandosi più o meno duramente, le fondamentali istanze astensionistiche del primitivo cristianesimo, con le loro diverse motivazioni, è costituita dal ruolo in esso assolto dalla dimensione femminile.

È noto l'interesse che nell'attuale panorama scientifico suscita il tema della «storia delle donne» dall'antichità ai giorni nostri[53]. In relazione ai primi secoli cristiani si è già costituita una bibliografia di solido impianto documentario che illumina ampi settori della problematica in oggetto[54]. Non è possibile qui accedere ad un'analisi dettagliata delle molteplici questioni ad essa inerenti. Notiamo soltanto che nell'ambito della tradizione dell'*enkrateia* il tema della valutazione e del ruolo della donna agisce a due diversi livelli, rispettivamente teorico-ideologico e pratico-sociologico. Per un verso infatti, data la connessione assai stretta tra la sfera di nozze e generazione e tematica della passionalità e del desiderio, la quale è contemplata da un'angolazione esclusivamente maschile, si determina un vincolo indissolubile tra quella tematica e la dimensione femminile. Matrimonio e soprattutto procreazione sono pertanto interamente situati a carico di tale dimensione e la definiscono *in radice* come compromessa in maniera inestricabile con il ciclo di corruzione e morte che è messo in moto da quelle attività e in esse si alimenta. «Astenersi dalle opere della donna» è l'imperativo che

krateia, pp. 79-87). Sulla complessa questione della redazione degli *Atti di Tommaso*, oltre A.F.J. Klijn (*The Acts of Thomas*, Leiden 1968), cfr. Y. Tissot, *Les Actes de Thomas, exemple de recueil composite* in F. Bovon et alii, *op. cit.* (sopra n. 29), pp. 223-232.

[53] Si ricorda G. Grimal (cur.), *Histoire mondiale de la femme*, voll. I-III, Paris 1965-1967 e la recente *Storia delle donne in Occidente* in quattro volumi a cura di G. Duby-M. Perrot che abbraccia tutto l'arco storico dall'antichità ai giorni nostri (trad. it., Bari 1990-1992).

[54] La produzione sul tema è ormai così vasta e oggetto di interi repertori bibliografici che non è dato proporne neppure i titoli principali. Per una prima documentazione cfr. la nostra Introduzione al volume *La coppia nei Padri*, pp. 42-74.

il Salvatore rivolge a Salomé nel *Vangelo secondo gli Egiziani* in uso presso gli Encratiti e quando costei gli chiede quando cesserà la morte, le risponde che ciò accadrà «quando voi donne cesserete di generare»[55].

Il legame privilegiato tra la femminilità e le attività sessuali, per il quale le connotazioni ambigue o francamente negative delle seconde rifluiscono sulla prima, diventa più saldo e pressocché infrangibile allorché la pratica dell'*enkrateia*, nelle sue diverse accezioni, intende trovare giustificazione e fondamento nello scenario protologico. Questo infatti, fa gravare prevalentemente su Eva il peso della trasgressione; una volta che quest'ultima è fatta consistere nell'esercizio delle nozze, come avviene nella linea encratita, ovvero è ritenuta causa scatenante di esso, in quanto necessario ad un'umanità decaduta e mortale, quale strumento di sopravvivenza attraverso la procreazione, come si afferma nella tradizione patristica che attribuisce una motivazione protologica alla pratica della continenza, la preminente responsabilità di Eva nel primo peccato fornisce un'ulteriore aggravante alla posizione già precaria della *facies* femminile.

Senza maggiorare il significato della nota apostrofe tertullianea, espressione dell'enfasi retorica tipica dello stile del personaggio, che definisce la donna *ianua diaboli*[56], non si negherà che la peculiare connessione Eva-primo peccato agisce a varii livelli nella visione antropologica del cristianesimo primitivo e, se spesso contribuisce a fondare lo statuto di subordinazione della donna conferendogli tutta la forza del sigillo religioso[57], quando si coniuga con le istanze di *enkrateia* con fondamento protologico, configura la femminilità come condizione a forte rischio, se non intrinsecamente negativa. In questa prospettiva si situa la metafora, assai diffusa in diversi contesti e con varie sfumature di significato, del «diventare maschio» come accessione ad uno statuto di perfezione e compiutezza[58], già utilizzata su vari registri da Filone Alessandrino[59].

Con essa, in quanto applicata ad esprimere la possibilità di trasformazione spirituale della donna con parallelo rifiuto degli aspetti deteriori della sua femminilità, si introduce la seconda, importante dimensione della questione femminile nel contesto della tradizione in esame. La pratica della continenza e in particolare della verginità, infatti, permette alla donna — con l'adesione perfetta all'ideale religioso proposto ad ogni cristiano — di acquisire una sostanziale parità

[55] Clemente Alessandrino, *Strom.* III, 6, 45, 3; cfr. III, 9, 64, 1.

[56] Tertulliano, *De cultu fem.* I, I, 2.

[57] Cfr. G. Sfameni Gasparro, *La coppia nei Padri*, pp. 17-41.

[58] Osservazioni sul tema in M.W. Meyer, *Making Mary Male: the Categories «Male» and «Female» in the Gospel of Thomas* in NTS 31 (1985), pp. 554-570; K. Vogt, *«Divenire maschio». Aspetti di un'antropologia cristiana primitiva* in «Concilium» 6 (1985), pp. 102-117. Tale metafora si coniuga spesso con il tema della «debolezza» femminile, contrapposta alla «virilità». Cfr. U. Mattioli, *Astheneia e andreia. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana*, Roma 1983.

[59] R.A. Baer Jr., *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970.

rispetto all'uomo, pervenendo in una situazione di piena dignità e di libertà spirituale.

La figura dell'allontanamento del «velo della vergogna» da parte della giovane sposa che, in piena armonia di intenti con lo sposo, per sollecitazione del Salvatore si è astenuta dal rapporto nuziale, quale è presentata negli *Atti di Tommaso*[60], esprime con densa efficacia il sentimento di liberazione ispirante ogni cristiano, ma in maniera privilegiata la donna, allorché, con la scelta di una condotta continente, percepiva l'avvenuto riscatto da quella colpa primitiva che dallo scenario edenico continuava ad esercitare la sua influenza sull'intera umanità attraverso l'esercizio delle attività sessuali. Alla figura in questione, infatti, soggiace il tema della «veste della vergogna» conseguente al peccato adamico[61], confermandosi ancora una volta il peso decisivo della motivazione protologica nella definizione dell'*ethos* e della struttura antropologica all'interno della tradizione in esame.

Senza privilegiare in maniera indebita il peso di questo quadro ideologico e i suoi riflessi sul piano sociologico nel determinare una «liberazione» della donna dai molteplici condizionamenti tipici della situazione socio-culturale del tempo, è indubbia la parte abbastanza ampia ed attiva sostenuta dalle donne nell'adeguamento al parametro di *enkrateia* prospettato a vario titolo come supremo obiettivo del cristiano.

Se non trova adeguato fondamento la tesi recentemente formulata di una composizione all'interno di «circoli femminili» di proporzioni più o meno ampie della letteratura apocrifa[62], è manifesta all'interno di questa la volontà di esaltare l'eccezionale impegno delle varie «eroine» nella loro pronta adesione al messaggio di continenza predicato dall'uno o dall'altro Apostolo e nell'attrazione esercitata, con maggiore o minore efficacia secondo i casi, sui rispettivi *partners* maschili, spesso riluttanti o francamente ostili.

Parimenti ricco e variegato è il *dossier* documentario sui reali, numerosi personaggi femminili che abbracciarono con totale ed entusiastica devozione l'ideale della verginità e della continenza, in forme diverse che vanno dalle più antiche esperienze di ascetismo familiare alle successive strutture organizzate di tipo

[60] *Acta Thomae* 14 ed. Lipsius-Bonnet, vol. II, 2, p. 120; trad. di M. Erbetta, *op. cit.*, vol. II, p. 138.

[61] G. Sfameni Gasparro, *La vergogna di Adamo e di Eva nella riflessione dei Padri* in PSV 20 (1989), pp. 253-270.

[62] V. Burrus, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts* in Semeia 38 (1986), pp. 101-117. Per la presenza femminile nella letteratura apocrifa cfr. anche R.S. Kraemer, *The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christanity* in Signs 6 (1980), pp. 298-307; R.C. Corrington, *The «Divine Woman»? Propaganda and Power of Chastity in the New Testament Apocrypha* in «Helios» 13 (1987), pp. 151-162. Una discussione di tali formule esegetiche in J.-D. Kaestli, *Fiction littéraire et réalité sociale: que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des Apotres?* in *La fable apocryphe* I, Brepols 1990, pp. 279-302.

monastico o anacoretico secondo i modelli maschili, passando per quel fenomeno delle *virgines subintroductae* che percorre larghi settori del cristianesimo dei primi secoli, connesso al tema del «matrimonio spirituale» fra asceti dalle complesse implicanze religiose e sociali[63]. Anche sotto questo profilo, pertanto, la «tradizione dell'*enkrateia*» propone dei modelli antropologici per molti versi peculiari e innovatori, laddove, se la scelta astensionistica più o meno radicale infrange consolidate strutture ideologiche e sociali suscitando riserve e critiche di quanti vedono in esse una minaccia per l'ordinata vita sociale e lo stesso destino dell'umanità, in particolare essa ha influito nella delicata e intricata trama dei rapporti uomo-donna. In ciò essa ha aperto a quest'ultima delle possibilità diverse di esistenza rispetto al tradizionale ruolo di moglie e madre, nelle quali le era concessa, a certe condizioni e in una specifica prospettiva religiosa, la facoltà di realizzare altri, essenziali aspetti della sua identità personale.

BIBLIOGRAFIA

P.F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978.

R.A. Jr. Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970.

W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, 1964², trad. ingl. Philadelphia 1979.

U. Bianchi (a cura di), *La «doppia creazione» dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978.

U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche.* Atti del Colloquio internazionale, Milano 20-23 aprile 1982, Milano 1985.

F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'encratismo. I. La notizia di Ireneo* in AAST 91 (1956-1957), pp. 343-419; *II. La confutazione di Clemente di Alessandria, ibi* 96 (1961-1962), pp. 537-664.

J.P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970.

P. Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, trad. it., Torino 1992.

R. Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976.

E.A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, New York-Toronto 1986.

H.J.W. Drijvers, *Facts and Problems in Early Syriac Speaking Christianity* in «The Second Century», 2 (1982), pp. 157-175.

G. Duby-M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne*, voll. 1-4, Bari 1990-1992.

R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, London 1986, trad. it. Bari 1991.

K. Suso Frank, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ*, Münster 1964.

C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.*, Leiden-New York-København-Köln 1990.

P. Grimal (a cura di), *Histoire mondiale de la femme*, voll. 1-3, Paris 1967.

[63] Sul problema cfr. G. Sfameni Gasparro, *L'Epistula Titi, passim.*

A.F.J Klijn, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien*, Neukirchen-Vluyn 1965.
U. Mattioli, *Astheneia e andreia. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana*, Roma 1983.
Ch. Munier, *Mariage et Virginité dans l'Église ancienne (Ier-IIIe siècles)*, Berne-Francfort s. Main-New York-Paris 1987, trad. it. Torino 1990.
P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und die Ursprung des Mönchtums* (TU 95), Berlin 1966.
E. Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York 1988, trad. it. Milano 1990.
B.A. Pearson-J.E. Goehring (edd.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986.
S. Prete, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor 7, 1-40*, Brescia 1979.
G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984.
G. Sfameni Gasparro-C. Magazzù-C. Aloe Spada, *La coppia nei Padri*, Milano 1991.
C. Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Roma 1983.
A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm 1951.
A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I-II, Louvain 1958-1960.

L'UOMO GNOSTICO DI FRONTE AL DIVINO E AL MONDO

di
Ugo Bianchi

Il problema interpretativo

Il tema dello gnosticismo (o della gnosi) è fortemente dibattuto in questa epoca della storia degli studi, come conseguenza delle numerose scoperte di testi ebraici (Qumran), gnostici (Nag Hammadi) e manichei (Medinet Madi), avvenute nel corso di questo mezzo secolo. Non si tratta soltanto, per gli studi sullo gnosticismo, di conoscere meglio una serie di dottrine e di prassi destinate a trovare la loro sistemazione in qualche cantuccio degli archivi della storia delle religioni, come forme religiose e filosofiche «minori», pur se ritenute oggetto di dibattito da parte di vari Padri della Chiesa. Si tratta piuttosto, con gli studi sullo gnosticismo, di scoprire un terreno sul quale si giocarono per un momento le sorti di due realtà religiose fondamentali dei primi secoli della nostra era, il platonismo e il cristianesimo. Sia l'uno che l'altro si trovarono infatti a fronteggiare la tendenza gnostica ad accaparrarsi importanti tratti delle loro rispettive dottrine, opportunamente ribaltate a significare le novità gnostiche che, a guisa di parassiti, cominciavano a prosperare sui loro tronchi e le loro ramificazioni.

L'indagine storico-religiosa si è occupata molte volte di mettere in luce i principii metafisici, ontologici e cosmologici che sovrastano alle dottrine gnostiche e alla visione del mondo da esse espressa. Ora si tratta di riconsiderare quei medesimi principii vedendoli emergere dal basso, dall'esperienza esistenziale di colui che si chiamava o veniva chiamato «gnostico», cioè titolare di una conoscenza-gnosi profonda e esoterica circa l'origine e l'essenza dell'uomo e del mondo; uno gnostico che, vivendo su questa terra e non potendo esimersi da certe sociali necessità da cui nessuna dottrina o professione di fede esonera, pur si dichiarava straniero a questo mondo, persona cui il mondo e il demiurgo che lo aveva plasmato erano a loro volta stranieri. Quale dunque il suo atteggiamento come

individuo nei confronti del divino e del cosmico; quali le sue capacità di adattamento o di rifiuto?

Insistendo su questo aspetto del problema, per chiarirci l'atteggiamento dell'uomo gnostico di fronte al divino e al mondo, ci si incontra con le importanti osservazioni di Arthur D. Nock, in una recensione a H. Jonas del 1936[1].

Secondo il Nock, più che a una precisa forma originaria dello gnosticismo (nello stile di Jonas stesso e poi di Schenke) si sarebbe di fronte a un «milieu», un «ambito» genericamente appellabile come gnostico. A questo scopo Nock elenca una serie di dati che, sommati, dovrebbero dare un'idea di questo ambito, ma che pur tuttavia lasciano sospettare che lo gnosticismo — in ogni caso — sia stato qualcosa di più tangibile di quella che potrebbe chiamarsi una generica «atmosfera» del pensare e del sentire. Nock stabilisce idealmente tre cerchi concentrici intorno allo gnosticismo cristiano, che rimane per lui il punto di riferimento. Il primo e più stretto cerchio è rappresentato da alcuni degli Hermetica, dagli Oracoli caldaici, da Numenio, da elementi dei papiri magici. Il cerchio mediano consiste in certe tendenze della filosofia popolare e del neo-platonismo. Il cerchio più lato, infine, risponde a certe abitudini mentali diffuse all'epoca (II-III secolo) tra persone di cultura. I fenomeni attribuiti al cerchio più stretto avrebbero in comune elementi di giudaismo, anche se eterodosso e antinomico. Al secondo cerchio, il mediano, si attribuirebbero movimenti filosofici che sono in antitesi con lo gnosticismo, pur se ad esso legati da qualche parentela (la filosofia d'età imperiale manifesta una crescente tendenza a concentrarsi sull'avanzamento spirituale, con l'uso di termini quali *soteria*). Il cerchio più lato, infine, è di culti e misteri che costituivano una prassi, ma che, quando se ne cercava l'interpretazione, rimandavano alla filosofia. L'orfismo aveva certo impressionato la mente della gente, ma continuava a farlo solo perché inserito nel contesto di quella «bibbia» platonica che ormai si era costituita.

Storia del cristianesimo e gnosticismo

Questo articolo del Nock precede le ormai famose scoperte di Nag Hammadi (1945), con la loro cinquantina di trattati gnostici o di interesse gnostico, su alcuni dei quali il Nock sarebbe poi venuto con un nuovo contributo del 1964[2]. Eppure l'analisi da lui proposta ha ancora significato. «Le nuove cosmogonie — egli scrive nell'articolo del 1935 — sono ampiamente psicologiche e girano intorno all'anima e alle sue supposte parti [costitutive], al desiderio e alla caduta,

[1] *The Milieu of Gnosticism*, recensione di H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Zeit*, vol. I, Göttingen 1934, in Gnomon 12 (1936), pp. 605-612. Recensione ora ripubblicata in Zeph Stewart (a cura di), Arthur Darby Nock, *Essays on Religion and the Ancient World* I, Oxford 1972, pp. 444-451.

[2] «Harvard Theological Review», 57 (1964), pp. 255-279.

all'opposizione verso il corpo, alle emanazioni concepite allo scopo di superare l'intervallo tra il corporeo e l'incorporeo. Il pensiero gnostico può sembrarci un travestimento di processi intellettuali, ma è una forma di pensiero in una atmosfera di emozione religiosa e non una razionalizzazione di una pietà. Di qui i suoi nuovi, artificiali miti».

Ci si può chiedere se un'alternativa come quella proposta qui dal Nock sia realmente tale, oppure se i due corni del dilemma possano considerarsi unificabili; se cioè un pensiero gnostico che «può sembrare un travestimento di processi intellettuali» sia davvero solo forma di pensiero emergente da un'atmosfera di emozione religiosa e non anche una razionalizzazione della pietà. Sembra infatti che le due possibilità possano accostarsi, unendo, pur precariamente, emozione e razionalizzazione. Lo slancio mistico è innegabile, lì dove una profonda interferenza tra divino e umano favorisca un sentimento di sospensione dell'anima che si sente connaturale al suo salvatore e estranea al suo creatore e carceriere: ma la razionalizzazione dei dati appare d'altro canto chiara quando i miti — come nel caso della «Predica dei Naasseni» riferita da Ippolito — vengano sottoposti a un'ermeneutica ferreamente comandata da dati dottrinali o ideologici di fondo. E con la gnosi è questo il caso.

Nella sua *Essenza del cristianesimo*[3] A. von Harnack ha dato un quadro della situazione religiosa nei primi secoli cristiani. Ci sono due manifestazioni fondamentali del paganesimo antico — egli afferma — contro cui la Chiesa ha combattuto: da una parte il politeismo e la religione politica, dall'altra il dualismo. L'inattesa promozione di quest'ultimo fenomeno a forma religiosa di sommo rilievo è singolarmente efficace ai fini di un'indagine storico-religiosa dei primi secoli cristiani. Scrive Harnack: «La sua opera (quella della Chiesa in un certo momento della sua storia) è stata doppia. Anzitutto essa ha combattuto e potentemente ricacciato il culto della natura, il politeismo e la religione politica; in secondo luogo ha vinto le filosofie dualistiche della religione». Per quanto concerne queste, la Chiesa avrebbe avuto il diritto di esprimersi così: «... Io non ho prestato l'orecchio alle parole insinuanti di una profonda filosofia, e le ho contrapposto il Dio onnipotente e creatore...». «In un tempo di turbamenti dal punto di vista delle filosofie religiose — continua Harnack — la Chiesa ha saputo affermarsi contro tutte le speculazioni dualistiche anche laddove esse sembravano spesso avvicinarsi alle sue proprie concezioni, e ha opposto loro, in una lotta accesa, il principio monoteista. La lotta era tanto più difficile perché molti cristiani, specialmente cristiani molto eminenti e colti, fecero causa comune con l'avversario e diventarono essi stessi dualisti». L'allusione allo gnosticismo è evidente, a uno gnosticismo che, secondo il noto placito di Harnack, sarebbe stato una «ellenizzazione acuta» del cristianesimo. Ma non ci si può fermare qui. Si deve considerare anche tutto un pensiero platonico che di fatto appartiene an-

[3] Pag. 122 dell'edizione di Lipsia 1908.

ch'esso alla linea di quel dualismo cui Harnack si riferisce; pensiero platonico che precede ed accompagna lo gnosticismo, pur distinguendosi da esso, e in parte travalicando invece su autori non gnostici, quali Filone, Origene e i Padri cappadoci, con la loro nozione di una «creazione seconda» motivata da un'originaria caduta e manifestantesi nella postlapsaria *kataskeuè* fisiologica e sessuata dell'uomo.

Questa demarcazione di tre principali forme religiose dei primi secoli della nostra era, il cristianesimo ecclesiastico, lo gnosticismo, il platonismo religioso, permette una serie di osservazioni che fanno meglio apprezzare le specificità dei diversi casi. È noto quanto Plotino abbia polemizzato, almeno a un certo momento della sua vita, contro gli gnostici, in particolare nel trattato II, 9. Il dualismo plotiniano è tale perché si fonda su una struttura verticalmente ordinata e percorribile verso il basso, che rende inevitabile una «devoluzione» emanativa a partire dall'«audacia» del *Nous* che tende ad avvicinare a una troppo elevata conoscenza del Padre entità inferiori, fino all'audacia delle anime, che preferiscono staccarsi dall'anima del mondo e stare ciascuna in una casa propria, incarnandosi; e di qui fino all'ultimo processo emanativo, che termina alla sorda vacuità della *hyle*. Uno schema di questo genere non sembra lontano da quello della sistematica valentiniana. Ma le differenze balzano evidenti quando si consideri appunto l'uomo davanti al divino e al mondo, cioè l'uomo nell'atto di situare la propria esistenza.

Plotino e gli gnostici

Nel suo scritto contro gli gnostici, tramandato con il titolo *Contro coloro che dicono che il demiurgo del mondo è malvagio e che il cosmo è cattivo*[4], Plotino attacca gli gnostici, pur senza fare il nome di alcuno di essi. Il discorso comincia con un ragionamento sulle ipostasi; esse sono tre (l'Uno o il Bene, la Mente e l'Anima) e soltanto tre. Dunque, nessuna «invenzione» superflua, un'allusione che va direttamente contro gli gnostici e le innumerevoli entità (eoni) nei loro sistemi. Viene poi un altro tema, quello dell'anima e della sua situazione senza tempo: la nostra anima ha una parte che è sempre dappresso agli intelligibili, un'altra che è in rapporto con il sensibile, e una terza che è tra le due precedenti. Natura unica a potenze multiple, l'anima si raccoglie talora nella sua parte alta, talaltra è trascinata verso il basso, e questo è il male. Gli esseri vengono l'uno a seguito dell'altro, ma in un susseguirsi eterno: sono generati e procedono. Ma ciò non avviene a un momento determinato: gli esseri che si chiamano generati lo furono e lo saranno eternamente. E come fissare nel tempo la caduta? Qui

[4] Per Plotino Enn. II, 9 ci riferiamo al testo e alla traduzione della Collezione Les Belles Lettres.

viene esplicitata la polemica antignostica: la causa produttrice del mondo non consiste nel fatto che l'anima si inclini verso la materia, ma piuttosto nel fatto che essa non si inclini, giacché inclinarsi significa dimenticare gli intelligibili; e se essa li ha dimenticati, come formerebbe il mondo? Non è necessario altro per intendere che qui ci si riferisce all'enorme divario tra la visione platonica e la visione gnostica del mondo: anticosmica questa, procosmica l'altra. E subito si passa all'antropologia: queste persone, gli gnostici, con un corpo umano e con un'anima piena di desideri e di pene — scrive Plotino — pretendono di essere in contatto con l'intelligibile; se si tratta del Sole, negano che questo astro sia ben più di essi esente dalla passione. Secondo loro, gli uomini anche i più malvagi hanno un'anima immortale e divina, mentre il cielo non avrebbe quest'anima! Disprezzano il mondo creato e la nostra terra e pretendono che per essi sia stata fatta una terra nuova ove essi saranno ammessi.

E qui Plotino si dà a criticare l'arroganza degli adepti dello gnosticismo. Si pensi soltanto — egli dice — all'influenza che i loro discorsi sull'anima hanno sugli ascoltatori, che essi spingono a disprezzare il mondo e tutto ciò che esso contiene. Epicuro nega la provvidenza e consiglia di ricercare i piaceri. Ma la dottrina degli gnostici è molto più temeraria: essa offende il signore della provvidenza e la provvidenza stessa, oltraggia tutte le leggi del nostro universo, ridicolizza virtù come la temperanza. Essi dicono di possedere la conoscenza e di venire da una natura divina; con questa, essi pretendono di raggiungere le realtà somme. Ma se non si ha la virtù non si procede verso l'alto, osserva Plotino, ed essi non hanno neppure una dottrina circa la virtù; anzi, ignorano gli «antichi discorsi» (quelli degli orfici), che sapevano come guarire e purificare le anime (come faceva la «vita orfica»)[5]. Ecco gente che, osserva ancora Plotino, non disdegna di chiamare fratelli gli uomini più vili, ma non si degna di dare questo nome di fratello al Sole, agli astri del cielo e all'anima del mondo: testimonianza *in extremis* circa uno «gnosticismo cristiano» che il neoplatonico non può non registrare, anche se lo vede come esempio di incoerenza sul piano dei valori.

In questa serie di argomentazioni di ispirazione neoplatonica Plotino, criticando gli elementi più propriamente mitici delle dottrine gnostiche, come gli 'esilii' e i 'pentimenti' (si allude alla mitologia valentiniana di Sophia), li qualifica come parole senza senso che servono agli gnostici per farsi una dottrina tutta loro, e afferma che si tratta di invenzioni di persone che non si attengono all'antica cultura ellenica, anche se certi tratti sono chiaramente presi da Platone. Ma le differenze emergono: non si tratta — per i platonici — di concludere dalla nostra anima all'anima del mondo, o di porre l'anima universale come incatenante il suo proprio corpo, mentre noi siamo incatenati al nostro. Naturalmente qui

[5] Cfr. il nostro articolo *Misteri di Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, nel III volume di questo Trattato di Antropologia del Sacro, pp. 259-281, specialmente 274-279.

Plotino esagera, perché anche lui si è posto una volta interrogativi rischiosi, come quello della presenza in Platone di una valutazione negativa dell'unione del corpo con l'anima.

Lo gnosticismo di Valentino (II sec. d.C.) prende senz'altro la sua propria strada quando teorizza la vicenda di un'entità come Sophia, la Sapienza, considerata come colei che ha posto in essere per audacia e curiosità verso l'essenza del Padre quella «instabilità» del mondo divino che movimenterà tutta la storia fino all'acquietamento finale prodotto dall'intervento di entità, quali Horos, il «limite», e lo stesso Cristo concepito come elemento reintegratore; tutta una serie di vicende che, peraltro, non è intesa al recupero totale della situazione iniziale. Infatti rimane e rimarrà in esistenza, al di sotto del mondo pneumatico (il Pleroma), tutta la sfera dello «psichico», comprendente lo stesso demiurgo posto in essere dalla caduta di Sophia. Tipica qui la situazione degli esseri umani, quelli che ospitano in loro una scintilla di *pneuma*, destinati alla «camera nuziale», cioè alla riunificazione con la loro controparte celeste (mondo dell'Enneade), e quelli invece che sono soltanto psichici, destinati nel caso migliore a non oltrepassare con il demiurgo loro fattore il grado della Ogdoade (quanto agli hylici, materiali, essi sono destinati alla scomparsa).

La gnosi valentiniana. Continuazione

Il valentinianesimo, con le sue opzioni (orientale e italica), rappresenta certo un momento fondativo del movimento gnostico. Non che le altre forme assunte dallo gnosticismo siano deducibili da esso o ne siano una riduzione, ma nel senso che il pensiero di Valentino e dei suoi adepti si esprime nella pienezza articolata del suo sviluppo, arroccato su un binomio le cui componenti funzionano reciprocamente e con questo lo caratterizzano. Queste due componenti sono la nozione di Sophia, entità pneumatica suscettibile di caduta, e la nozione del demiurgo, di consistenza psichica ma figlio di Sophia e ospitante in sé, inconsciamente, una misura di immortalità, una misura di *pneuma*, che egli, Idaldabaoth, appunto il demiurgo, trasmette altrettanto inconsciamente all'uomo o ad alcuni uomini — gli gnostici — rendendoli così immortali a seguito dello pneuma in essi alitato e divenuto cosciente di sé. In tal modo, mentre Sophia viene definitivamente riscattata, altrettanto gli psichici, con il loro demiurgo, vengono alla fine definitivamente sistemati al di sotto della Enneade: il che significa per essi salvezza ma solo nel grado inferiore, quello della Ogdoade.

Ci si può naturalmente chiedere il significato di una soluzione escatologica che non rappresenta esattamente la riproduzione della situazione iniziale, né un suo univoco «compimento». La risposta a questo quesito è di ordine ontologico. Quella dose di instabilità che sussiste in un personaggio femminile e periferico

(rispetto al Pleroma) come Sophia, non potrà alla lunga non dar luogo in Sophia stessa a un fenomeno di caduta, per il tipico peccato femminile di presunzione consistente in una delle due alternative: il desiderio di troppo innalzarsi verso il Padre per conoscere la sua grandezza, oppure il desiderio di promuovere verso il basso, di sua esclusiva iniziativa, senza il suo consorte, uno sviluppo irregolare, anzi impossibile, del Pleroma: con il risultato della venuta all'esistenza di nuove e inevitabilmente difettose entità: la materia, l'ombra, il demiurgo. Conferma di questa scissione del divino (l'espressione è di G. Quispel) è lo sdoppiamento tra una Sophia presto recuperata e una Sophia Achamoth presa nella materia acquosa che è venuta all'esistenza proprio a seguito della caduta di lei. Un prolungamento verso il basso avverrà, ma non a livello pleromatico, bensì a livello psichico e hylico.

Da quanto detto finora emerge chiaramente la rilevanza dell'elemento femminile nella speculazione valentiniana e insieme, come vedremo, la sua implicanza dualistica. Si tratta evidentemente di un femminile variamente situato ai diversi piani della sistematica di questo dottore. Partendo dai livelli alti della metafisica valentiniana ci si incontra subito con una tematica del femminile che è anche, in qualche modo, una tematica del molteplice (cioè anzitutto della «diade» come controparte della monade, che è lo stesso Padre, il quale si trova al culmine del Pleroma). La sistematica valentiniana si pone il problema delle *archai*, cioè dei primi principii, a livello dei quali, o a livello immediatamente inferiore, si pone la presenza del femminile, cioè Sigè, il Silenzio. Ci sono qui due versioni. Di queste l'una pone la tematica assoluta della monade, del Padre che regna solo, di quell'Uno che non ha — all'inizio — compagno né partner né sposa (laddove il tema della coppia diventerà poi lo schema stesso di tutte le rimanenti entità aioniche del Pleroma).

La seconda possibilità è quella che prevede un Padre (Pre-Padre o Bythos, entità primordiale in un abisso di luce) il quale fin dall'inizio è coniugato con un partner femminile, appunto, Sigè, il Silenzio, un partner femminile depurato da quelli che sono i limitanti segni della femminilità, che invece esploderanno rovinosi solo al limite estremo del Pleroma, occupato da Sophia. Ci si chiede quali sono le ragioni della prima alternativa, il Padre solo, e quali quelle della seconda, il Padre già coniugato *ab aeterno*, pur se con la più raffinata metafisica e inattaccabile forma della femminilità, Sigè. Il Padre solo, evidentemente, esprime la realtà di un'origine unica del tutto, un'espressione monistica, talora espressa con la tematica dell'Uno primordiale; questo trascende (ma fino a un certo punto, come vedremo) ogni pluralità, anche quella semplice della diade. Vero è che porre un Padre di questo tipo, pur senza quella coniuge che altrimenti accompagna l'elemento maschile a livello di eoni pleromatici, difficilmente potrebbe chiamarsi monoteismo. Infatti, se esso è per così dire difeso ai fianchi dalla metafisica assenza del «secondo», l'Uno stesso non può non auspicare e infallibilmente produrre una sua connaturata comunicazione con il mondo a

lui inferiore degli eoni, a partire dalla prima *syzygia* che in questo caso sarà costituita proprio da lui stesso e da Sigè: sistemazione di una coppia (il Padre e Sigè) nella quale l'elemento femminile è di una spanna inferiore, ma funzionale al Padre, al quale essa, essendo Silenzio, garantisce la serena abissale dignità di primato: un primato peraltro che suppone il progressivo emergere, dalla ricchezza del Padre, di tutta la variopinta serie aionica che costituisce, insieme al Padre, il Pleroma. E allora si può capire come la seconda alternativa, quella di un Padre coniugato *ab aeterno* con Sigè intenda esprimere con il mezzo più ovvio costituito dalla *syzygia* (e talora con la tematica dell'entità somma concepita come androginica) la condizione di compiuta pienezza che deve caratterizzare il Padre. Laddove invece manca una *syzygia* originaria, cioè dove il Padre è solo nelle prime origini, quella che prevale è la nozione della primalità del Padre. In tutto questo è facilmente ravvisabile l'alternanza monismo-dualismo che caratterizza la metafisica gnostica, il suo cosiddetto panteismo e il suo impossibile monoteismo. Del resto, i coinvolgimenti metafisici del Padre, secondo il valentinianesimo, non sono soltanto in direzione della controparte femminile di lui, ma anche in direzione di tutti gli esseri coinvolti nel processo devolutivo.

Femminilità e gnosi

Inferiore a Sigè è la figura di Sophia, fondamentale, nei vari testi che concernono Valentino o, comunque, il valentinianesimo. È il problema di porre un rapporto tra Sophia e la femminilità in genere, a cominciare da quella che concerne l'Anima intesa come ipostasi. Si può parlare di due «strati» di femminilità, quella che per definizione resta incorrotta e quella invece che subisce una vicenda di degradazione, espressa in termini sessuali oppure semplicemente in termini di «devoluzione», come appunto nel caso di Sophia nella dottrina valentiniana. In altri testi le cose stanno in parte diversamente. La femminilità corrotta compare per esempio nel trattato valentiniano *Esegesi dell'anima*, dove questo personaggio-ipostasi compare come fatto oggetto di violenza da parte degli arconti. Non corrotta resta invece nel trattato *Ipostasi degli arconti* il personaggio di Norea, donna celeste che invano gli arconti cercano di catturare: Norea figlia di Eva, una Eva che gli arconti a seguito di illusione docetica credevano di aver posseduto, quando invece ciò che era rimasto loro in mano non era che la forma terrestre o il fantasma di lei.

Ancora diverso è il caso di una femminilità «eccellente» che compare talora in una posizione di primato in testi quali quelli degli *Adepti della Madre* e più in particolare nel cosiddetto trattato *Sull'Uomo* ampiamente citato da Ippolito (Ref. v 7,2-9,9) che lo attribuisce a gnostici naasseni. Il testo propone un'ermeneutica del mito di Cibele e Attis. In breve, il mito è il seguente: Attis — che fonti pagane qualificano come il «demiurgo della generazione» — è disceso nel

mondo inferiore, quello appunto della generazione-procreazione, dove si coniuga con una ninfa; ciò suscita la riprovazione da parte della Madre, che mutila Attis e così pone termine a una fecondità senza limite. Ci si può chiedere come il trattato *Sull'Uomo*, di provenienza degli gnostici naasseni (quelli del Serpente, in ebraico Naas) possa appartenere a un movimento gnostico destinato dopo tutto ad allinearsi con altri, nei quali la femminilità è presentata in termini negativi, e ciò non solo quando si tratta di entità femminili minori. La spiegazione, crediamo, è di natura storico-religiosa. La nozione di una coppia divina del tipo di quelle di Cibele e Attis, Afrodite e Adonis, Iside e Osiride, è familiare nella Roma pagana. Essa si caratterizza nel senso di una prevalenza, nella coppia, dell'elemento femminile, legato al tema della fecondità agraria e animale[6]. In altri termini, la dea è stabile (salvo un'iniziale crisi, poi risolta) e il giovane *paredros* è alternante, sulla base di una vicenda di dipartita e di temporaneo, stagionale ritorno. Non è difficile comprendere come il tema della coppia divina — ormai inteso in senso allegorico e misteriosofico, anche in ambito pagano — abbia potuto esprimere il concetto gnostico di una «vita» di ambito celeste che trascenda anzi contraddica ogni fecondità mondana e la ponga in stato di «punizione». È una maniera per esprimere, con nozioni compiutamente rinnovate, l'idea di una estraneità dello gnostico a questo mondo del demiurgo (il «demiurgo della generazione»).

Tutto sommato, vi è dunque una certa tensione tra le manifestazioni della femminilità nello gnosticismo, una tensione che viene come esorcizzata dal riferimento all'androginia, tematica che accompagna, si può dire, le entità della metafisica gnostica, a partire dalla sommità del Padre fino agli eoni che costituiscono il Pleroma e alle loro *syzygie*. Queste tensioni, infatti, non si esauriscono nell'opposizione tra verginale/celestiale e peccatrice/penitente, con buona pace di certe impostazioni psicanalitiche del problema. Come abbiamo già osservato, la femminilità di alcuni dei trattati che abbiamo menzionato ha un referente storico-religioso e ontologico molto differente, dalla Barbelo e dalla Grande Madre dei Naasseni e degli «adepti della Madre» fino ai tipici personaggi «instabili» quali Sophia, l'Anima, o anche la Ennoia di Simone il mago, entità femminile divina ma incarnata, a causa dei violenti «angeli» (arconti), attraverso vari passaggi di corpo, nella prostituta Elena di Tiro. Ciò è tanto più vero perché ammette la tematica del passaggio di personaggi femminili, per esempio, la Maria Maddalena dello gnostico *Vangelo di Maria* e dello gnostico *Vangelo di Tommaso* da una condizione ontologica inferiore ad una che li eleva alla pienezza della qualità di «Uomo». Ci riferiamo a quei passi che contengono discussioni concernenti il posto della femminilità a fronte della perfezione gnostica. Così nel passo del

[6] Ugo Bianchi, *Initiation, mystères, gnose*, in C.J. Bleeker (a cura di), *Initiation*, Leiden 1965, pp. 154-171; Ugo Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978, pp. 159-176.

Vangelo di Maria (Maddalena) nel quale Pietro rifiuta che una donna possa dare ai discepoli di Gesù insegnamenti concernenti la gnosi; un atteggiamento critico non condiviso da altri discepoli: Levi-Matteo si dichiara fiducioso che Maria Maddalena abbia già raggiunto la qualità assoluta di «Uomo», cioè la qualità del perfetto gnostico. Come è evidente, qui non si tratta della differenza fisiologica tra i due sessi, quanto invece di un'accezione ontologica e misteriosofica dei termini della questione, a cominciare con il termine «Uomo». Simile situazione nell'ultimo *logion* del *Vangelo di Tommaso*. Pietro non accetta che Maria Maddalena, una donna, sia parte della compagnia dei discepoli, «perché le donne non sono degne della Vita». Ma anche qui succede che Maria diviene Uomo e ottiene la vita.

Anche qui non si tratta principalmente di una mera questione di differenza sessuale, quanto di una questione di grado ontologico, allo stabilire il quale ha potuto giovare il riferimento a quella situazione che solitamente struttura gli esseri umani in due grandi categorie; qualcosa di simile, ma non di identico, avverrà in altri contesti quando — fuori della tematica gnostica — si utilizzerà la opposizione uomo-donna per interpretare l'opposizione razionalità-sensibilità. Solo che in questi testi gnostici l'opposizione è più marcata e ontologicamente rilevante. In conclusione, si dovrà evitare di troppo assimilare tra di loro le differenti figure e oggettivazioni gnostiche della femminilità. Questa infatti va intesa differentemente nei relativi contesti. La sua «secondità» è il risultato di strutture metafisiche parzialmente differenti. In secondo luogo, questo fascio articolato di significati della femminilità gnostica conferma la necessità di un'applicazione appropriata del metodo storico-comparativo: giacché comparare significa identificare anche le differenze, e non solo le somiglianze, reali o apparenti tra diversi oggetti. In terzo luogo sembra che l'uso della parola "analogia" — qualcosa di medio tra univocità ed equivocità — può essere appropriato nella ricerca comparativa.

Per quanto fondamentale sia la presenza di entità femminili nei sistemi gnostici, dato che l'opposizione maschile/femminile è quanto mai suscettibile di esprimere graduazione e opposizione di valore sul piano ontologico, sono stati tramandati anche sistemi gnostici in cui il personaggio di Sophia e di altre entità consimili non è affatto rappresentato. In questo caso sono gli angeli-arconti ad occupare il posto centrale nel sistema. Questo avviene con Saturnino, proveniente dalla Siria (mentre Valentino era egiziano). «Saturnino... dichiara che c'è un solo Padre e a tutti sconosciuto, che ha fatto Angeli Arcangeli Potenze Dominazioni. Il mondo e tutto quanto vi è contenuto è stato creato da sette angeli. Anche l'uomo è creazione degli angeli: poiché infatti apparve una luminosa immagine del sommo potere, quelli, non avendola potuta trattenere perché era ri-

tornata subito in alto, si esortarono a vicenda dicendo: 'Facciamo un uomo a immagine e somiglianza'»[7].

Avviene poi che la nuova creatura derivata dagli arconti non sa neppure tenersi in piedi e solo una scintilla di vita (= *pneuma*) inviata per compassione dall'alto può erigerlo e farlo vivere. Il Dio dei giudei è un angelo, e il salvatore, ingenerato e incorporeo, soltanto in apparenza è stato visto come uomo. L'assenza di entità femminili nella gnosi di Saturnino è significativa, ma altrettanto significativa è la presenza delle consuete tematiche gnostiche: gli angeli creatori, che si sostituiscono al Dio dell'Antico Testamento, la solo apparente corporeità del salvatore, l'incapacità di vivere della nuova creatura, la scintilla di vita, i due generi di uomini, l'astensione dal generare e dalle carni, le profezie provenienti dagli angeli o da Satana, che è nemico del Dio dei giudei. È chiaro che molte di queste caratteristiche implicano la presenza di un'ontologia tipicamente gnostica, anche se inserita in un racconto il cui contenuto drammatico si esprime solo attraverso il tema della (mutua) ostilità degli angeli.

Due sistemi del primo gnosticismo

Certo, la differenza tra uno schema come quello che ammette Sophia come entità decaduta e genitrice del demiurgo, e lo schema di Saturnino, dove il demiurgo non connesso geneticamente con alcun personaggio femminile è di pieno rilievo, tanto da far pensare a due sistemi fondamentalmente diversi e non riconducibili sotto la comune denominazione di «gnostici». Ma concludere in questo senso sarebbe erroneo, se si considera il tema comune della discesa su esseri terrestri di un elemento di *pneuma*: e ciò anche se questo elemento comune si differenzia ulteriormente sul piano funzionale. Nel caso della Sophia valentiniana si tratta di far sì che l'uomo, in cui è scesa una parte di *pneuma*, si renda conto della sua superiorità rispetto al demiurgo suo creatore, mentre nel caso di Saturnino la finalità dell'invio della scintilla pneumatica è anzitutto nel rendere le creature plasmate dai demiurghi capaci di stare in piedi, cioè, fuori metafora, di avere movimento e vita. È forse fuori luogo chiedersi se le due linee, quella valentiniana e quella di Saturnino, pongano il problema della precedenza dell'una sull'altra, e se per caso sia da dare qualche valore al fatto che Ireneo, istituendo la serie Simone-Menandro-Saturnino, ha posto in qualche rapporto di successione le tre figure. In ogni caso, si dovrà parlare di una ontologia comune a Valentino e Saturnino, fondata sui concetti della drammatica mescolanza della sostanza, una ontologia che si concretizza su tre immagini che funzionano reciprocamente: il demiurgo (o i demiurghi) inferiori; l'elemento superiore (lo

[7] Iren., *adv. haer.* I, 24,1, trad. it. di Manlio Simonetti, *Testi gnostici cristiani*, Bari 1970, p. 9.

pneuma), che è presente in maniera precaria negli esseri plasmati dal demiurgo, e finalmente la natura docetica del salvatore.

Basilide

Altro dottore gnostico di grande rilievo è Basilide. Attivo in Egitto nella prima metà del secondo secolo d.C., egli sembra gareggiare con Valentino quanto alle tematiche di ordine etico e cosmologico, con notevoli accenni di originalità. Da un detto di Paolo (Rom 7,10) egli trae la sua fede in una forma selvaggia di metensomatosi, una metensomatosi che predica anche l'incorporazione in animali. Suo figlio Isidoro accentua la tematica etico-antropologica caratteristica di suo padre, teorizzando sulle cosiddette «appendici» dell'anima, dalle quali vengono i cattivi impulsi; una teoria che già a Clemente è apparsa contraddittoria perché Isidoro si preoccupa che il ricorso alla nozione delle «appendici» dell'anima possa offrire all'uomo cattivo un alibi, laddove la colpa è sua, per non aver resistito al male delle appendici. Vero è che una certa ambiguità non sembra mancare in Basilide, ambiguità che talora si unisce a forme di rigorismo, lì dove il dottore gnostico, in un celebre frammento, affronta il problema del rapporto tra colpa e sofferenza, un tema che, complicando ulteriormente la tematica dell'*unde malum* tipica (tra gli altri) degli gnostici, spinge Basilide ad affermare che «è molto raro che si trovi a soffrire uno che non ha affatto peccato»[8]. Comunque, pur ammesso il fatto, rimane sempre che questa persona soffrirà come soffre il bambino che non ha fatto niente di male; in lui infatti c'è comunque disposizione al peccato, anche se non ha di fatto peccato: «Così anche quello che dico privo di peccati, se lo vedo patire, anche se non abbia fatto alcunché di male lo dirò cattivo per la volontà di malfare. Tutto infatti dirò piuttosto che sia cattiva la Provvidenza»[9]. Ecco una tematica che, come si vede agevolmente, corrisponde al concetto platonico della «innocenza di Dio» rispetto ai mali. Potrebbe anche richiamare in qualche aspetto la nozione cristiana e agostiniana di «peccato originato»[10]. Ma in realtà la concezione basilidea in questione si fonda sul concetto di *hamartetikon* (disposizione al peccato) o talora richiama un concetto del tutto diverso, quello del legame assoluto, e considerato come meccanicamente valido, tra colpa anche inconscia e sofferenza; concetto che piuttosto richiama tematiche indianeggianti, alle quali da vari autori si è fatto riferimento per meglio intendere Basilide. Vero è d'altronde che Basilide sembra confondere la sua

[8] Clem. Strom. IV 81,3, trad. it. di Manlio Simonetti, *op. cit.*, p. 93.

[9] Clem., Strom. IV 83,1, Simonetti, p. 94.

[10] Sulla differenza tra «peccato originale» (originante e originato) e «colpa antecedente», cfr. il nostro articolo in «Revue de l'histoire des religions», 170,2 (1966), pp. 117-126 = Ugo Bianchi, *Selected Essays*, cit., pp. 177-186.

argomentazione quando considera la situazione emergente da un peccato inconscio come equivalente alla situazione di colui che, volendo commettere adulterio o uccidere, è adultero o omicida anche se non gli si offra l'occasione di commettere questi peccati. Al di fuori di questa tematica, Basilide e i basilidiani sono stati prodighi di speculazioni cosmologiche, connesse con tematiche soteriologiche e cristologiche di contenuto docetistico. Quanto alla cosmologia, la sua posizione è vicina a quella di Saturnino: «Gli angeli che si trovano nell'ultimo cielo (e i basilidiani ne ammettevano 365) ... hanno creato tutto ciò che è nel mondo... Il loro capo è quello che è ritenuto Dio dei Giudei. Poiché questi ha voluto sottomettere alla sua gente, cioè ai Giudei, gli altri popoli, tutti gli altri arconti gli si sono opposti...»: una posizione comunque singolare perché, in luogo dell'ostilità del demiurgo verso il Padre superiore, introduce il concetto dell'ostilità degli angeli contro il loro capo. Questo ci porta vicino alla posizione di Saturnino, alla dottrina del quale ci richiama l'assenza di un personaggio femminile drammaticamente inteso come suscettibile di caduta e contaminazione, del tipo della valentiniana Sophia o della simoniana Ennoia-Elena. Sembra quindi davvero che accanto alle tipologie oppositive del tipo gnosi sirio-egizia o gnosi iranica, gnosi fondata sulla caduta di un personaggio femminile (Sophia) oppure maschile (l'Anthropos della dottrina ermetica del Poimandres), si possa anche parlare di una gnosi fondata sulle vicende di Sophia o di altra entità femminile, e, alternativamente, di una gnosi fondata sulla nozione di una violenza che scoppia tra i vari angeli-arconti, di cui uno detiene il primato. Ossia, a un demiurgo Ialdabaoth figlio della Sophia decaduta dei valentiniani si contrappone, in altro genere di documenti (quelli relativi a Saturnino e Basilide), una schiera di demiurghi-angeli che si occupano di creare l'uomo, e che in qualche modo, per queste loro caratteristiche, ci portano vicino al Dio del *Genesi* — con l'avvertenza naturalmente che si tratta di un Dio ribaltato, ridotto ad essere uno degli angeli (arconti), angeli violenti e terribilmente aggressivi.

Questioni di origine

Naturalmente, queste osservazioni comparative non presuppongono una teoria delle origini dello gnosticismo come derivabili da un giudaismo anch'esso ribaltato, deluso e ribelle. Basterebbe infatti per dissuadercene la nozione della «scintilla pneumatica», o dello *pneuma* come sostanza divina, nozione caratterizzante in genere le dottrine gnostiche. Si noterà infatti che proprio nei simoniani di Ippolito e presso i basilidiani di cui ci informa lo stesso Ippolito si ha un'ampia e illuminante discettazione circa la tematica della sostanza pneumatica. Questa sostanza (o essenza) è divina, perché *homoousios* con Dio. Sono questi basilidiani, infatti, quelli che parlano di una «triplice filialità» (sostanza unitaria ma di dispari incontaminazione) come originariamente sussistente in un «se-

me» e in tutto consustanziale al Dio «non esistente» (cioè insondabile e inattingibile dalle nostre facoltà conoscitive).

Gli Ofiti

Passiamo infine ad alcuni testi che risalgono alle sette cosiddette ofitiche, cioè quelle nelle cui dottrine e mitologie ha importanza, per ragioni varie, il serpente. In un primo senso il serpente è importante perché, presentato come l'avversario del Dio dell'Antico Testamento, svolge un'attività soterica di maestro di gnosi, con il che si intende quella conoscenza del bene e del male che il Dio dell'Antico Testamento aveva per gelosia vietato agli uomini. Ciò non toglie che il serpente sia talvolta inteso come titolare di un'attività malefica, e questo, ovviamente, in quei testi dove il ribaltamento dei valori dell'Antico Testamento non è ancora progredito tanto da rovesciare completamente il significato dei testi biblici in questione. Si può citare a questo proposito il serpente-angelo (malefico) Naas (*serpente* in ebraico) nella gnosi di Giustino (da non confondere con il Padre della Chiesa omonimo). Positivo poi, ma non in senso antibiblico, è per i Perati il serpente di bronzo, mostrato da Mosè perché la sua vista potesse salvare coloro che erano stati aggrediti dai morsi dei serpenti del deserto, cioè dagli dèi della generazione, nell'attraversamento del deserto (donde, forse, il nome, per questi gnostici, di *Perati*, «coloro che attraversano»). Infine, il serpente come entità cosmologica, quel serpente che — talora assimilato al Logos — compare nelle gnosi «triadiche», cioè quelle che — come i Sethiani di Ippolito — ammettono tre strati nella loro ontologia: la Luce, la Tenebra e in mezzo lo Pneuma, ossia lo strato superiore, lo strato medio e quello inferiore. Lo strato inferiore, la tenebra, cerca di impedire che un raggio di luce e il profumo dello pneuma la abbandonino. Se la luce la abbandonasse, la tenebra non resterebbe che vuota e oscura.

Un altro documento tra quelli riportati da Ippolito (Ref. v 24,2-27,5), e attribuito a Giustino gnostico, cioè il libro di *Baruch*, non assomiglia tanto ad un trattato, quanto ad un romanzo, popolato di personaggi di carattere antropomorfico. Si tratta anche qui di una gnosi triadica, in cui al posto degli elementi, luminosi, tenebrosi e intermedi, compaiono i personaggi di un vero e proprio romanzo d'amore. Anche qui si danno tre principi, due maschili e uno femminile (in parte analoga suddivisione presso gli gnostici di cui Ireneo I,30). I tre personaggi sono il Bene, poi Elohim, che è il Padre di tutte le cose generate e poi la fanciulla Eden, umano-serpentiforme. Elohim, il Padre, si innamora di Eden (analoga tematica quella del Poimandres ermetico). Ne nascono ventiquattro angeli, divisi in due categorie, a seconda se appartenenti al Padre Elohim o alla Madre Eden. Gli angeli di Elohim creano poi l'uomo, non dalla parte bestiale ma da quella umana di Eden medesima, ritenendo di porre con questo un simbolo eterno del loro amore. A questa formazione Elohim contribuisce dando lo

spirito e Eden dando l'anima. Ma poi le cose volgono in tragedia, perché Elohim si pente, richiamato dalla sfera superiore cui appartiene per natura e per assicurarsi che la creazione sia compiuta. Deve così dividersi da Eden, che non intende (e non può) a causa della sua terrestrità seguirlo. Delusa e irata, Eden dà incarico al suo terzo angelo, Naas, di provocare adulterii e divorzi tra gli uomini, affinché anche lo spirito di Elohim, che sta negli uomini, a sua volta sia torturato da queste divisioni. Il racconto continua con l'arrivo dell'angelo buono Baruch, boicottato tuttavia da Naas. Si ha allora un inaspettato intervento di Eracle (il che allude alla natura sincretistica del testo, o meglio all'adattamento cui il materiale usato nel racconto è sottoposto). Omettiamo ulteriori particolari, relativi al piano di salvezza, in una situazione nella quale l'anima è Eden e lo spirito Elohim, ed entrambi si trovano in tutti gli uomini, maschi e femmine. Importanti, perché riferibili ad un aspetto della prassi dei misteri gnostici, le seguenti notizie: «Perciò nel libro primo di Baruch è scritto anche il giuramento con il quale vincolano coloro che stanno per ascoltare questi misteri ed essere iniziati presso il Bene... Ecco il giuramento: 'Giuro per colui che è su tutti, il Bene, di custodire i misteri, di non rivelarli ad alcuno e di non piegare dal Bene verso la creazione'. Allorché ha fatto questo giuramento, l'iniziato ha adito al Bene e osserva 'ciò che occhio non vide né orecchio ascoltò e non salì al cuore degli uomini' (testo preso da I Cor 2,9), e beve dell'acqua viva (Gv 4,10), che per loro è purificazione, come credono, fonte di acqua viva e zampillante (Gv 4,14)»[11].

Infatti c'è divisione tra acqua e acqua: una particolarità che stranamente richiama la tematica di quelle lamine orfiche che parlano delle due sorgenti che dopo la morte si offrono agli uomini, e di cui solo una è porta alla «Memoria».

Uno gnosticismo autentico

Esaurite le nostre brevi osservazioni circa le gnosi triadiche e ofitiche con le loro barocche architetture onomastiche e concettuali, ritorniamo a quei più «sobrii» sistemi, come quelli valentiniano e saturniniano, che hanno come base due visuali, quella relativa alla «scintilla» pneumatica e quella relativa al diteismo, cioè all'ammissione di due dèi, il Padre e il demiurgo. Ci si può chiedere se un sistema gnostico possa essere tale senza questi due pilastri (cui va aggiunto il terzo, il rivelatore-salvatore). Avremmo difficoltà ad ammettere che ciò possa avvenire, anche perché, altrimenti, si aprirebbe un portone che farebbe entrare nel mondo dello gnosticismo una quantità di personaggi che, pur caratterizzati da forme che si trovano anche (o anche, più solitamente) nello gnosticismo, gnostici non sono. Si pensi a un Numenio, ai trattati ermetici del tipo anti-cosmico, agli Oracula Caldaica, alle Odi di Salomone, e magari, almeno per un aspetto, a

[11] Dalla traduzione di M. Simonetti, pp. 59 s.

un Plotino o ad un Origene, con la sua serie di seguaci, Evagrio e i cosiddetti 'origeniani', da distinguere dai Padri che sentirono l'influsso di Origene ma ne rifiutarono alcune dottrine o ipotesi troppo remote dalle posizioni della Cattolica.

Per lo stesso motivo abbiamo evitato di formalizzare (ma non di tenere in conto) posizioni tipiche che, rinvenibili nei testi gnostici, non sono però in ogni caso da considerare esclusivamente gnostiche. Appartengono a questa serie il dualismo, il diteismo (talora equivalente a un *deuteros theos* che viene menzionato anche da Origene, oltre che dai platonici), il docetismo, l'encratismo, il tema della «doppia creazione», l'anticosmismo ecc., per i quali rimandiamo alle nostre trattazioni specifiche poste in bibliografia.

Marcione: uno gnostico?

Solo per un personaggio facciamo eccezione: Marcione (II sec.), l'eretico proveniente da Sinope sul Ponto. Spesso si contesta che Marcione sia uno gnostico, e ciò non avviene senza ragione. Manca infatti in lui la tematica di una connaturalità dello pneumatico con il divino, nonché qualsiasi spiegazione della genesi del dio inferiore, il demiurgo, di cui pur Marcione tratta ampiamente. Ci si può chiedere se le due mancanze, quella dell'essenza pneuma, presente nell'uomo o in alcuni uomini, che caratterizza invece, per esempio, Valentino, e quella che non pone in essere una qualsiasi giustificazione dell'esistenza e del modo di essere del dio inferiore, non siano per caso connesse tra loro. Sembra che sia così. Secondo Marcione, l'uomo apparterrebbe tutto al demiurgo, suo creatore, e Gesù, il rappresentante del sommo Dio, «comprerebbe», non «ricomprerebbe» l'uomo. Quanto alla mancanza di motivazione dell'esistenza del demiurgo, questa si può spiegare con il fatto che il demiurgo è talmente contrapposto al Padre da costituire una forma di dualismo assoluto, cioè di quel dualismo che suppone due contrapposti coeterni e non ha bisogno di motivarne un'origine (mentre il dualismo mitigato, come quello dei valentiniani, articola una tematica di devoluzione nella quale il demiurgo occupa un posto a sé della scala, in connessione con le complesse vicende di un divino periferico e instabile). Su questa base del dualismo assoluto, Marcione, fatte tutte le debite differenze, sembra qui accostarsi a Mani, non tanto sul piano metafisico, che forse poco interessò il dottore di Sinope, quanto sul piano esistenziale ed etico.

Non si deve però dimenticare il fatto che Marcione ha purtuttavia un riferimento a realtà contrapposte caratterizzate da una certa implicanza ontologica. Egli ammette l'esistenza di realtà invisibili create dal sommo Dio, alle quali realtà si contrappongono le cose «terrene», compresa la «cattiva *hyle*» e la *spurcitia* del coniugio (concetto quest'ultimo che gli impedisce di ammettere la nascita di Gesù ma non la realtà della Passione). Così i *paupertina elementa*, la cellula del

demiurgo e la «cattiva materia» rendono cattiva la nascita. D'altra parte si attribuisce ai seguaci di Marcione l'uso del termine gnosi. Connettendo le due cose, si ha che gnosi e dualismo di sostanza in qualche modo si ricoprono. E rendono Marcione, dopo tutto, uno gnostico[12].

BIBLIOGRAFIA

Aland B. (a cura di), *Gnosis*, Festschrift für H. Jonas, Göttingen 1978.

Arnold-Döben V., *Die Bildsprache der Gnosis*, in commiss. Brill, Köln 1986.

Benelli G.C., *Attualità dello gnosticismo*, Roma 1987.

Benelli G.C., *La Gnosi, il volto scuro della Storia*, Milano 1991.

Bianchi U. (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966, Leiden 1967, ristampa 1970 (Supplements to «Numen» 12).

Bianchi U., *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976.

Bianchi U., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978 (Supplements to «Numen» 38).

Bianchi U. (a cura di), *La «doppia creazione» dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978.

Bianchi U. (a cura di), *Archè e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Milano 1981 (Studia Patristica Mediolanensia 12).

Bianchi U., *Il dualismo religioso*, Roma 1983.

Bianchi U. (a cura di), *La tradizione dell'*enkrateia (Seminario Intern. Milano 1982), Roma 1985.

Böhlig A., *Mysterion und Wahrheit, Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden 1968.

Böhlig A., *Gnosis und Synkretismus*, 2 voll., Tübingen 1989.

Cerutti M.V., *Antropologia ed Apocalittica* (Collana Storia delle religioni, 7), Roma 1990.

Culianu I.P., *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, vol. I, Messina 1981.

Culianu I.P., *Psychanodia I. A Survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance*, Leiden 1983 (Collezione E.P.R.O., vol. 99).

Culianu I.P., *Expériences de l'extase*, Paris 1984.

Culianu I.P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas* (Collana Storia delle religioni, diretta da U. Bianchi e G. Piccaluga, 1), Roma 1985.

Culianu I.P., *Les gnoses dualistes d'Occident*, Paris 1989, trad. it. di D. Cosi e L. Saibene: *Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano 1989.

Doresse J., *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, I, *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khenoboskion*, Paris 1958; II, *L'Evangile selon Thomas, ou les paroles de Jésus*, Paris 1959.

Elsas Chr., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York 1975.

Faye de, E., *Gnostiques et gnosticisme*, Paris 1925.

[12] Cfr. il nostro articolo «Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique», in *Texte und Untersuchungen* 103 (Studia Evangelica V), Berlin 1968, pp. 234-241.
Abbiamo omesso in questa trattazione il manicheismo e il mandeismo, due religioni chiaramente gnostiche, ma trattabili a sé.

Filoramo G., *Aspetti del mito della creazione dell'uomo nello gnosticismo del II secolo* (Memorie Accademia di Torino, Classe di scienze morali, Serie 4, n. 35), Torino 1977.
Filoramo G., *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo* (Studia Ephemeridis «Augustinianum»), Roma 1980.
Filoramo G., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1983.
Filoramo G., *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare dio*, Bari 1990.
Fossum J.E., The Name of God and the Angel of the Lord, Tübingen 1985.
Frickel J., *Die 'Apophasis megale' in Hippolyt's Refutatio* (VI 9-18). *Eine Paraphrase zur Apophasis Simons* (Pont. Institutum Oriental. Studiorum), Roma 1968; (Orientalia Christiana Analecta 182), Roma 1968.
García Bazán Fr., *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, San Antonio de Padua, [2]1978.
García Bazán Fr., *Neoplatonismo. Gnosticismo. Cristianismo*, in Cuadernos NAO II, 4, 1986.
Grant R.M., *Gnosticism and early Christianity*, New York [2]1966, trad. it. 1986.
Grant R.M., *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, New York s.a.
Green H.A., *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta 1985.
Haardt R., *Die Gnosis. Wesen u. Zeugnisse*, Salzburg 1967.
Haenchen E. e Krause M., *Die Gnosis*, I Bd.: Zeugnisse der Kirchenväter, Zürich-Stuttgart 1969.
Hedrick Ch. W. e Hodgson R. Jr., *Nag Hammadi Gnosticism and early Christianity*, Peabody Mass. 1986.
Janssens Y., *Héracléon, Commentaire de l'Evangile de Saint Jean*, in Le Muséon, LXXII, Louvain-Leuven 1959, pp. 101-299.
Janssens Y., *Le Codex XIII de Nag Hammadi*, in Le Muséon, LXXXVII, 3-4, Louvain 1974, pp. 341-413.
Janssens Y., *Les évangiles gnostiques*, Louvain-La-Neuve.
Jonas H., *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil 1 *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934, [3]1964; Teil 2, 1 *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1966.
Jonas H., *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Hill, Boston [2]1963 (trad. it. Torino 1973, trad. fr., Paris 1978).
King K.L. (a cura di), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988.
Koivunen H., *The Woman Who Understood Completely* (Acta Semiotica Fennica), Helsinki 1994.
Krause M. e Rudolph K., *Die Gnosis*, II Bd., *Koptische und mandäische Quellen*, Zürich-Stuttgart, 1971.
Krause M. (a cura di), *Gnosis and Gnosticism* (Nag Hammadi Studies vol. XVII), Leiden 1981.
Langerbeck H., *Aufsätze zur Gnosis* (a cura di H. Dörries), Göttingen 1967.
Layton B. (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism* (Proceed. of the Intern. Conference on Gnosticism at Yale... 1978), 2 voll., Leiden 1980.
Leisegang H., *La Gnose* (trad. di J. Gouillard), Paris 1951.
Logan A.H.B. e Wedderburn A.J.M. (a cura di), *The New Testament and Gnosis*, Edinburgh 1983.
Marastoni A. (a cura di), *Q.S.F. Tertulliani, Adversus Valentinianos*, Padova 1971.
Markschies Chr., *Valentinus gnosticus?*, Tübingen 1992.
Ménard J.-E., *L'Evangile selon Philippe*, Montréal-Paris 1964.
O'Brien D., *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden 1983.
Pagels E.H., *The gnostic Paul*, Philadelphia 1975.
Pasquier A., *L'Evangile selon Marie*, Québec 1983.
Pétrement S., *Le dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984.

Pisi P., *Genesis e phthorà. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'*enkrateia, Roma 1981.
Podemann Soerensen J. (a cura di), *Rethinking Religion. Studies in the Hellenistic Process*, Copenhagen 1989.
Poirier P.-H., *L'Hymme de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain-la-Neuve 1981.
Pokorny P., *Der Ephesierbrief und die Gnosis*, Berlin 1965.
Pokorny P., *Pocátky gnose*, in «Rozpravy Ceskoslovenské Akademie ved», Praha 1968.
Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, Aug. 20-25 1973, Stockholm 1977 (Kunl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien).
Prümm K., *Gnosis an der Wurzel des Christentums?* Grundlagenkritik der Entmythologisierung, Salzburg 1972.
Puech H.-Ch., *En quête de la gnose*, 2 voll., Paris 1978.
Quispel G., *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951.
Ries J. (a cura di), *Gnosticisme et monde hellénistique* (Colloque Louvain-la-Neuve 1980), Louvain-la-Neuve 1982.
Ries J. et alii, *L'expression du sacré dans les grandes religions*, II, Louvain-la-Neuve 1983.
Robinson J.M., *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1984.
Rudolph K. (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975 (Wegen der Forschung CCLXII).
Rudolph K., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig 1977, trad. inglese di R. Mc.L. Wilson, Edimburgh 1983.
Salles d'Abadie J.M.A., *Recherches sur Simon le Mage*, I, L'«Apophasis megalè», Paris 1969.
Schenke H.-M. (a cura di), *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, già ed. da W.C. Till.
Schmithals W., *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen ³1969.
Scopello M., *Les gnostiques*, Paris 1991.
Sfameni Gasparro G., *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, Roma 1982.
Sfameni Gasparro G., *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* («Studia Ephemeridis 'Augustinianum'», 20), Roma 1984.
Sfameni Gasparro G., *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden 1985 (serie E.P.R.O., vol. 103). Ediz. it., Palermo 1979.
Sfameni Gasparro G., *Il «Vangelo secondo Filippo»*, in Haase-Temporini, *Aufstieg u. Niedergang der römischen Welt*, II, 25, 5 (1988), pp. 4107-4166.
Simonetti M., *Testi gnostici cristiani*, Bari 1970.
Taubes J. (a cura di), *Gnosis und Politik*, München 1984.
Tröger K.-W., *Mysterienglaube und Gnosis* in «Corpus Hermeticum», XIII, Berlin 1971.
Tröger K.-W. (a cura di), *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973.
Van den Broek R. e Vermaseren M.J. (a cura di), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel*, Leiden 1981.
Völker W., *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932.
Wilson R. McL., *Gnosis and the New Testament*, Oxford 1968.

CONCEZIONE MANICHEA DELL'UOMO E DELLA SOCIETÀ; ROTTURA RELIGIOSA E PROGETTO DI UNA RELIGIONE UNIVERSALE

di
Julien Ries

All'origine dell'antica biografia di Mani stanno gli *Acta Archelai*, somma antimanichea redatta verso il 315 da Egemonio, della quale si servì tutta la tradizione patristica e medievale e che presenta il Profeta come un impostore[1]. A partire dal XVIII secolo, la progressiva scoperta di documenti di storici arabi, che avevano letto i libri di Mani, fece ravvisare in questo personaggio il fondatore di una religione universale situata al confine fra mazdeismo e Cristianesimo[2]. Nel 1930 i testi copti di Medīnet Mādi, nel Faiyūm, hanno dato una nuova immagine del Profeta di Babilonia, che si presenta ai discepoli come il sigillo degli inviati della salvezza, la cui linea, iniziata con Set figlio di Adamo, proseguì col Buddha e con Zarathustra, fino a Gesù e a Paolo. Mani si dice restauratore della Chiesa di Gesù, realizzatore della promessa di Gesù, cioè inviato del Paraclito[3]. Infine, recentemente, il *Codex Mani*, scoperto in una tomba di Ossirinco e datato paleograficamente al V secolo, ci dà una *vita* greca composta da *testimonia* della Chiesa manichea primitiva e relativa agli anni vissuti dal futuro Fondatore in mezzo a una comunità elchasaita dall'età di 4 fino a 24 anni, inizio della sua mis-

[1] C.H. Beeson, *Hegemonius, Acta Archelai*, G.C.S., 16, Leipzig 1905.

[2] J. Ries, *Les Etudes manichéennes. Des Controverses de la Réforme aux découvertes du xxe siècle*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve 1988, coll. Cerfaux-Lefort 1.

[3] C.S. Schmidt, *Kephalaia I*, Kohlhammer, Stuttgart 1940.
A. Böhlig, *Kephalaia II*, Kohlhammer, Stuttgart 1966. Nel presente articolo, citato con la sigla K.
H.Ch. Puech, *Manichéisme* in *Histoire des religions*, Pléiade, Paris 1972, II, pp. 523-645; trad. it. *Gnosticismo e Manicheismo*, in *Storia delle religioni*, VIII, Laterza, Bari.
J. Ries, Fr. Decret, *Le epistole paoline nei Manichei* ..., Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1989.

sione[4]. Le precisazioni del *Codex* (CMC) permettono di ritenere il 14 aprile 216 come data di nascita, di fissare la prima rivelazione al 7 aprile 228, giorno del plenilunio, e la rivelazione definitiva al 19 o 24 aprile 240. All'inizio del *Vangelo* conservato nel *Codex* (CMC 66,4), Mani si dichiara «Apostolo di Gesù Cristo».

I. UNA GNOSI RIVELATA DAL PARACLITO

1. *Gnosi e Rivelazione*

Nel *Codex Mani* assistiamo di pagina in pagina alla progressiva formazione del Profeta sotto l'azione del suo Gemello celeste (*syzygos*) e degli angeli della luce. Nel *Kephalaion 1* è contenuto un credo gnostico che formula in dodici articoli, messi in bocca a Mani, la Gnosi rivelata dal Paraclito vivente disceso su di lui (K1, p. 15, 1-20): i due Regni, della Luce e delle Tenebre, la loro lotta, la loro mescolanza, la costituzione del cosmo, la liberazione della Luce, o mistero della salvezza, la creazione di Adamo, il mistero della conoscenza (*gnosis*), la missione degli inviati, i misteri degli eletti, dei catecumeni e dei peccatori.

Con questa rivelazione ricevuta dal Paraclito vivente, Mani diventa l'Iniziato e il Messaggero della Gnosi, Entità celeste e conoscenza misteriosa dell'Inizio, o Primo Tempo, del Mezzo, o Tempo mediano, nel corso del quale esisterà la mescolanza, della Fine, o Terzo Tempo, che vedrà di nuovo la completa separazione della Luce e delle Tenebre. I due Princìpi e i tre Tempi costituiscono le strutture del dualismo radicale di Mani e ne fanno una dottrina in rottura con le varie concezioni dell'epoca.

2. *I due Regni*

La coesistenza originaria Luce-Tenebre fondata su due Princìpi ingenerati, su due radici eterne, si sviluppò in due Regni: quello della Luce, Casa del Padre della Grandezza coi suoi cinque elementi e i suoi dodici spiriti luminosi; sotto a questo Regno, il Regno delle Tenebre con cinque abissi presidiati da cinque arconti e da un capo, il Principe delle Tenebre (K6, 30-34; K21, 64-65; K27, 77-79). Geloso e invidioso, questi lancia un grido di guerra e impegna una lotta titanica contro la Luce. Il Padre della Luce mobilita le sue forze: genera da se stesso l'Uomo Primordiale, che coi cinque figli combatte le Tenebre, ma viene ferito e

[4] L. Cirillo, A. Roselli (curr.) *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del simposio internazionale 1984*, Marra, Cosenza 1986.
L. Koenen, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes*, Kritische Edition, Westdeutscher Verlag, Opladen 1988. Citato con la sigla CMC.

cade in mezzo agli arconti. Inizia allora il secondo Tempo, la mescolanza, poiché una parte della Luce è mischiata alle Tenebre. Siamo vicini al mito dei Titani nell'orfismo.

L'Uomo Primordiale lancia sette grida, che vengono udite dal Padre della Grandezza. Questi emana lo Spirito Vivente, Amico della Luce e Grande Architetto. Aiutato dai cinque figli, lo Spirito Vivente lancia un grido terribile (*Tōchme* in copto) verso le Tenebre e le fa tremare. Poi tende la mano destra all'Uomo Primordiale (gesto di saluto dei manichei), che diviene così un salvatore salvato (*Salvator salvandus*). Egli sarà d'ora in poi il modello delle scintille di luce ancora trattenute dagli arconti, ai quali bisogna strapparle: queste particelle di luce prigioniere sono infatti una sostanza divina, una parte dell'Anima dell'Uomo Primordiale.

3. *Cosmogonia e anima del mondo*

Dopo aver salvato l'Uomo Primordiale, il Grande Architetto cerca di salvare la sua anima luminosa trattenuta dagli arconti delle tenebre. Perciò li incatena, li smembra e procede alla costruzione del cosmo: della loro pelle fa la volta celeste, con le ossa crea le montagne, con la carne e gli escrementi confeziona la terra. Questa cosmogonia mitica è in contrasto con la cosmogonia biblica, che considera buona l'opera della creazione (Gn 1,10,18,25). Ma, così facendo, il Grande Architetto libera una parte della luce, con la quale crea il sole, la luna e le stelle (K65, 158-164).

Al fine di liberare le particelle luminose ancora prigioniere, il Padre della Grandezza procede all'emanazione del Terzo Inviato (*Tertius Legatus*) che viene a manifestarsi agli arconti sotto forma (*eikon*) di una Vergine della Luce (*Parthenos*), totalmente estranea al mondo delle Tenebre (K98, 248, 5b-15). La visione di questa forma femminile eccita il desiderio degli arconti, il cui seme cola, cade sulla terra e produce la vegetazione, gli alberi e gli animali, creature impure[5].

La luce prigioniera nel cosmo, negli animali, nella vegetazione e negli alberi costituisce l'anima del mondo: una dottrina di cui Mani ha rivendicato la rivelazione dal tempo della giovinezza trascorsa fra gli elchasaiti[6]. Fin dalle prime pagine, il *Codex* la presenta come il mistero nascosto e ineffabile, *touto to aporreton mysterion* (CMC, 6, 7-14; 7, 1-15). Perciò, il primo atteggiamento dell'uomo consisterà nel rispetto di questo mistero dell'anima vivente del mondo mediante l'*anapausis*, o sigillo delle mani, che evita a quest'anima ogni lesione e ogni in-

[5] Fr. Cumont, *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, Bruxelles 1908.

[6] J. Ries, *La doctrine de l'âme du monde et des trois sceaux dans la controverse de Mani avec les Elchasaïtes*, in L. Cirillo ..., *Codex Manichaicus Coloniensis*, *op.cit.*, pp. 169-181.

giuria. La cosmogonia mitica dualistica manichea è in contrasto con la dottrina biblica della creazione e servirà inoltre da supporto a un aspetto della cristologia, la croce della luce, o *Jesus Patibilis*, che provocherà l'opposizione sistematica dei controversisti cristiani.

4. Creazione di Adamo ed Eva

Vari testi descrivono dettagliatamente la creazione della prima coppia umana. Questa creazione si riallaccia alla comparsa del Terzo Inviato. Alcuni testi parlano di due demoni, uno maschile, Ashaqlon, l'altro femminile, Namrael, che accoppiandosi diedero origine ai progenitori della razza umana, origine che non sarebbe quindi troppo nobile. I *Kephalaia 55* e *56* dei testi copti paiono documenti affidabili. K55, 133-137 dà la spiegazione del modello adamitico dell'uomo. Il Terzo Inviato venne allo scopo di liberare la luce prigioniera degli arconti, rivelando loro il suo *eikon* di Vergine della Luce. Su questo modello gli arconti crearono Adamo ed Eva, rubando così una forma divina contro il volere del Padre della Grandezza. K56, 137-144 tratta la creazione di Adamo ed Eva nell'ottica del desiderio impuro degli arconti malvagi. Caduto sulla terra, il loro seme ha fatto nascere l'albero e i suoi frutti. Questo peccato è *hyle*, la materia. Con la forza del peccato seguito alla visione della Vergine della Luce, gli arconti crearono Adamo ed Eva. Saklas (Ashaqlon) è il demone creatore che formò i corpi a immagine dell'Inviato. Il *Kephalaion 56* spiega ampiamente l'antropologia fisica di questo corpo, opera dei demoni, che creano gli organi interni ed esterni e vi immettono l'*enthymesis* (memoria-pensiero). Secondo *Kephalaion 64*, 157-158, Adamo venne creato a immagine dell'Inviato della Luce, grazie alla Luce dell'Uomo Primordiale prigioniera nel cosmo, ma venuta dal Regno celeste, e fu segnato dal sigillo di tutte le potenze celesti e terrestri per essere a capo di tutte le creature. In Adamo si raccoglie una grande quantità di luce, ma la Materia lo rende cieco, inconsapevole e smarrito, come dice un frammento di Turfan.

5. Gesù Splendore, il rivelatore della Gnosi

Adamo è piombato nel sonno del corpo, prigione che lo mantiene nell'oblio della sua origine divina. Qui interviene, secondo *Kephalaion 16*, 50, 29-31, la quinta Grandezza del Regno, quarta Emanazione del Padre, Gesù Splendore, inviato con la missione di strappare, di bruciare, di troncare con la scure gli alberi cattivi per impedire che tornino a crescere. Dopo di ciò, egli semina l'erba della vita, libera Adamo dall'influsso dei demoni, spalanca il suo intelletto, met-

te a punto il meccanismo della Gnosi, messaggio trascendente che acquisterà efficacia con la Chiamata (*Tōchme*) e la Risposta (*Sōtme*).

La storia dell'umanità si svolge partendo da Adamo ed Eva; si susseguono i messaggeri della Gnosi celeste, rivelata da Gesù Splendore. Mito e storia si ricongiungono. *Tôchme* sarà il richiamo alla vita, alla salvezza, che già venne indirizzato all'Uomo Primordiale e sarà rinnovato ad ogni anima. La simbologia dell'Albero del Paradiso ritorna regolarmente nei testi, a indicare l'importanza di Adamo ed Eva come archetipi nella liberazione (K1, 15,12; K16, 53, 27).

Con l'Uomo Primordiale chiamato a difendere il Regno della Luce ha inizio il primo momento del Tempo mediano. Il secondo momento è quello della creazione operata dallo Spirito Vivente, il demiurgo creatore del cosmo, seguita dall'emanazione e dall'epifania della Vergine della Luce, che diedero luogo alla creazione della prima coppia umana. Con la venuta di Gesù Splendore, incomincia, secondo Mani, il terzo momento del secondo Tempo, il tempo storico e mitico dei messaggeri della Gnosi. Per Mani non c'è rottura, poiché la linea inizia da Set figlio di Adamo e arriva fino a lui stesso, il Paraclito annunciato da Gesù (K1, 14, 3-10).

II. COMPORTAMENTO GNOSTICO E ROTTURA RELIGIOSA E SOCIALE

Esamineremo ora l'impatto delle dottrine e dei misteri dualistici sul comportamento dei fedeli della Chiesa di Mani. La documentazione pervenutaci consente di conoscere l'atteggiamento dei manichei nei confronti della società civile, del lavoro, della famiglia, dell'uso dei beni, del servizio militare, oltre che il loro atteggiamento religioso individuale e comunitario. Limiteremo la ricerca alla società mediterranea dei secoli IV e V, incorporata nell'Impero Romano, nella quale il manicheismo trovò, da un lato, gli antichi culti pagani e, dall'altro, la Chiesa cristiana in piena espansione.

1. *I comandamenti della giustizia*

Organizzata in modo complesso e fortemente gerarchizzata, la Chiesa manichea aveva a capo il successore del Profeta fiancheggiato da dodici maestri, settantadue vescovi e da una serie di sacerdoti. Era composta di due classi: eletti e catecumeni. Gli eletti, veri e propri missionari, erano tenuti alla stretta osservanza dei comandamenti e alla diffusione delle dottrine dualistiche. I catecumeni, o laici, avevano il compito di assicurare la vita missionaria con un'assistenza costante agli eletti e col servizio alla comunità.

Disponiamo di un compendio copto di comandamenti raggruppati sotto una stessa voce, *dikaiosyne*, giustizia, nel senso paolino del termine: si tratta dei *Kephalaia* 79, 80, 81, 84, 85, 87. Il termine *dikaiosyne* va letto alla luce del *Kepha-*

laion 1, intitolato *Discorsi sulla Venuta dell'Apostolo* (K1, 9-16)[7]. In questo lungo preambolo alla sua catechesi, Mani colloca la sua missione nella prospettiva dei grandi fondatori religiosi storici e non esita a presentarsi come il Paraclito inviato da Gesù: «Quando la Chiesa del Salvatore si levò in alto, allora si compì il mio apostolato, rispetto al quale mi avete interrogato. A partire da questo momento venne inviato il Paraclito, lo Spirito della Verità, venuto presso di voi in questa generazione, come disse il Salvatore: 'Quando me ne sarò andato, vi manderò il Paraclito. E quando sarà venuto, egli convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio'» (Gv 16,8-10). Mani modifica il testo di Giovanni: al binomio mondo-peccato, contrappone il binomio discepolo-giustizia. La *dikaiosyne* manichea è il documento principe della gnosi: nei testi copti è chiamata *saune*, cioè *gnosis*, insieme conoscenza e partecipazione ai misteri dualistici rivelati.

2. *Le tre forme della giustizia nella Chiesa manichea*

Una prima forma di giustizia è riassunta nei tre sigilli, della bocca, delle mani, del seno. È la «giustizia del corpo». Il sigillo della bocca impedisce la bestemmia e la menzogna, ma comanda anche il digiuno e l'astinenza da certi cibi, come la carne e il vino. Indirizza, inoltre, l'alimentazione degli eletti e degli uditori, facendo sì che contribuiscano alla liberazione della luce, di questa parte divina prigioniera della materia. Il sigillo delle mani impedisce di attentare alla vita in tutte le sue forme, di uccidere animali, abbattere piante, strappare la vegetazione. È l'*anapausis* degli gnostici, fondata, per i manichei, sulla dottrina dell'anima del mondo costituita da tutte le particelle luminose che, dal tempo della lotta dell'Uomo Primordiale con gli arconti, non è stata ancora liberata. Mani prende in prestito dai cristiani due simboli significativi: quando parla di *Jesus Patibilis* e di *Croce della Luce*, ricollega simbolicamente l'anima del mondo alla passione di Cristo, inserendola in una cristologia gnostica. Quale comandamento della non violenza, il sigillo delle mani arriva fino alla proibizione del lavoro agricolo. Il terzo sigillo, del seno, impone agli eletti una castità assoluta e chiede loro di non favorire la riproduzione degli esseri viventi, allo scopo di non sottomettere particelle luminose alla materia.

C'è una seconda forma di giustizia, che è descritta in K80, 192, 16; K84, 105,16-17: il possesso e la trasmissione dei misteri gnostici. È la giustizia dell'iniziato e contribuisce a creare all'interno della Chiesa una rete di fede, di adesione ai misteri e un clima fraterno. Questa giustizia degli eletti tesse il vincolo della comunità ecclesiale. Inoltre, mette l'eletto in un contesto di luce che gli permet-

[7] J. Ries, *Commandements de la justice et vie missionnaire dans l'Eglise de Mani*, in M. Krause (cur.), *Gnosis and Gnosticism*, NHS VIII, Brill, Leiden 1977, pp. 93-106.

te di realizzare la sua perfezione e, ancora, rende presente nella Chiesa gnostica il Regno della Luce. I controversisti non hanno fatto cenno a questa forma di giustizia.

La terza forma di giustizia riguarda il catecumeno. Il *Kephalaion 80* ne descrive le vie principali: digiuno e riposo il giorno del Signore, preghiera rivolta ai grandi lumi, sole e luna, elemosine ai membri della Chiesa. A tutto questo si aggiungono doni vari fatti dal catecumeno: riscatto di uno schiavo da offrire alla Chiesa di Mani, costruzione di una casa al servizio della missione, opere di beneficenza per gli infelici; la scelta è lasciata al suo zelo e al suo fervore.

3. Rottura con la società imperiale

A prima vista, i comandamenti imposti ai manichei portavano a una vita di alto valore etico e contribuivano alla pace sociale. L'iscrizione trilingue di Qara Balghasun, che narra gli inizi del manicheismo nell'impero uigurico (VIII secolo), consente di valutarne l'impatto civilizzatore sui costumi delle popolazioni arretrate dell'Asia settentrionale[8]. In Occidente, per contro, l'editto di Diocleziano, emanato ad Alessandria il 31 marzo 302, attacca violentemente i manichei e ordina al proconsole d'Africa Giuliano di «strappare alle radici questo flagello perverso della nostra epoca felice»[9]. Troviamo fra i motivi di risentimento dell'Imperatore l'origine iranica della religione, ma anche «i torbidi provocati fra popolazioni pacifiche». Fin dall'inizio, l'editto parla di *otia maxima*, l'eccesso di inoperosità che induce l'uomo a oltrepassare i limiti della sua natura. Un testo che potrebbe alludere al sigillo delle mani, il ripudio del lavoro che costituiva la risorsa economica e sociale fondamentale dell'Impero Romano. Diocleziano sembra quindi paventare il danno che il manicheismo costituisce per la pace sociale e per la prosperità delle province romane.

Ma l'editto di Alessandria rimprovera anche alla setta di urtare la religione degli avi e di scalzare le tradizioni ancestrali. Quando Diocleziano parla di *inopinata prodigia*, gli strani aspetti del manicheismo, possiamo pensare che si riferisca alle speculazioni sui due regni, ai tre tempi, alle emanazioni dei salvatori, alla creazione del mondo iniziata partendo da esseri abortiti. D'altra parte, le dottrine cosmogoniche del mito manicheo, che portano al rifiuto della procreazione, dovevano apparire funeste e perverse all'Imperatore che, con la riforma del matrimonio, intendeva imprimere nuovo vigore alla società romana. Questo spiega la decisione finale: annientare la setta, i suoi capi, i suoi membri, i suoi testi.

[8] M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1981 (trad. it. *Il manicheismo*, L. Giordano, Cosenza 1988, p.150).

[9] J. Ries, *Sotériologie manichéenne et paganisme romain*, in U. Bianchi, M.J. Vermaseren, *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Atti del Colloquio Internazionale, Roma 1979; Brill, Leiden 1982, pp. 762-777.

4. *Prima polemica di Agostino contro i costumi manichei*

Ricevuto il battesimo a Milano nella Pasqua del 387 dalle mani di Ambrogio, Agostino decide di far ritorno alla terra natale, l'Africa, e di iniziare la lotta contro i manichei. Sapendo, grazie ai suoi dieci anni di presenza come uditore nella Chiesa di Mani, che il codice dei tre sigilli veniva realmente insegnato come regola di santità, redige, prima di lasciare Roma, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum.* Apprendiamo nel documento, dalla penna di un testimone d'eccezione della fine del IV secolo, una serie straordinaria di considerazioni sul manicheismo visto come rottura della fede religiosa e sociale[10].

a. Il sigillo della bocca (II, 11,20-16,53)

Agostino affronta i due imperativi: il divieto di bestemmiare e l'obbligo di astenersi da certi cibi e bevande. In questa polemica attacca soprattutto gli eletti che, col pretesto di liberare la luce, fanno pasti che sono banchetti splendidamente innaffiati da succhi di frutta più squisiti del vino. Solo gli eletti sono idonei a contribuire a quest'opera di salvezza della Luce divina, perciò i catecumeni sono tenuti a provvederli di questi cibi vegetariani. È proibito dare legumi e frutti a un mendicante, poiché condannare i frammenti divini a passare in un corpo sudicio sarebbe un sacrilegio. Agostino sottolinea l'assurdità dell'elemosina in denaro, con cui il mendicante potrebbe procurarsi frutti e legumi. In definitiva, l'ex Uditore denuncia una morale da buongustai in questi eletti che non fanno altro che parlare del Padre della Grandezza e del Regno della Luce. Attacca il falso prestigio di cui gode la Chiesa di Mani in quanto a digiuno e vegetarianismo, ridicolizza la misteriosa alchimia della digestione manichea e mette in evidenza il valore del digiuno e dell'astinenza dei cristiani[11].

b. Il sigillo delle mani (II, 17,54-64)

Agostino incomincia parlando dell'abbattimento degli alberi, divieto imposto col pretesto dell'esistenza di un'anima in ogni pianta. La polemica si fa ironica, col suggerimento di mandare dei predicatori specializzati ad annunciare la gnosi agli alberi. Sulla questione del raccolto dei frutti, tende due trabocchetti. Che

[10] S. Agostino, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri 2*, ed. P.L. 32, 1309-1378, Bibliothèque Augustinienne, Paris 1949 (trad. it. A. Neno, Firenze 1935; D. Bassi, C.P.S. ser. lat. 3, Torino 1936, pp. 119-267) (con testo a fronte).

[11] Fr. Decret, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum.* Libro II. *De moribus manichaeorum*, in *Lectio Augustini. Settimana agostiniana Pavese*, «De moribus ecclesiae catholicae», Augustinus, Palermo 1991, pp. 59-119.

fare quando un corvo si butta su un fico per mischiarlo al suo corpo funesto? A un misero che giace sul bordo della strada voi dunque rifiutereste il frutto che potrebbe cogliere sull'albero vicino, e questo «a ciò che l'albero non pianga». Affronta infine il problema cruciale della terra d'Africa: il rifiuto di coltivare la terra. E dopo aver fatto notare come, per i manichei che preferiscono i meloni agli uomini, un usuraio è più innocente di un agricoltore, l'ex Uditore stigmatizza la loro *exsecranda immanitas*, esecrabile crudeltà.

c. Il sigillo del seno (II, 18,65-66)

Agostino non si attarda su questo punto, ma tornerà ampiamente sulla castità degli eletti per dare un complesso di testimonianze raccolte durante il soggiorno in mezzo ad essi, e per affermare la loro infedeltà ai precetti che essi stessi andavano insegnando. A proposito del sigillo del seno, ricorda che i catecumeni, pur essendo sposati, vengono consigliati di non procreare per non incatenare delle anime alla materia. Era uno dei punti principali dell'attacco di Diocleziano.

Il *De moribus* di Agostino è prezioso. È composto di due parti, trattandosi di un lavoro comparato: un raffronto fra la morale manichea e la morale cristiana. Da questo punto di vista, la giustizia della Chiesa di Mani, già in rotta con l'etica sociale dell'ambiente, appare anche come una rottura religiosa e sociale.

III. LA CHIESA MANICHEA DI FRONTE ALLA CHIESA CRISTIANA

1. *Rottura con la Chiesa cristiana storica*

Nel K1, 14, 9-10, Mani si presenta come il Paraclito annunciato da Gesù in Gv 16, 8-10. Ricordando la propria nascita sotto il regno di Ardashir, re dei Parti, mette l'accento sull'azione del Paraclito che ha formato il suo *eikon*, quindi è disceso sopra di lui e gli ha rivelato il mistero nascosto al mondo e alle generazioni (K1, 15,1-3a). Perciò la sua comunità lo acclama Paraclito del Padre e rivelatore di tutti i misteri (K1 16, 29-31).

Mani conosce la fondazione della Chiesa da parte di Cristo. Ne fa cenno nel *Kephalaion 1*, in cui riferisce della venuta di Gesù, citando otto avvenimenti fino all'Ascensione (K1, 12,22-34 a 13,1-10a). Vi si trova una prospettiva gnostica che insiste sul corpo spirituale di Gesù e una prospettiva biblica con riferimento alla teologia paolina (K1, 12,24b-26). Riguardo alla Chiesa apostolica, troviamo menzionato il coraggio degli Apostoli, la missione di Paolo, la crisi della Chiesa all'indomani della predicazione paolina. Segue poi il noto testo sull'azione dei due giusti (*dikaios*) che non riescono a raddrizzare la Chiesa di Cristo, poiché è risalita al Regno della Luce e la terra si trova come un albero senza frutti (K1 13,10b, 35 a 14,1-2). Ha inizio in questa situazione di crisi e di vuoto la missione

di Mani, datata storicamente ai regni di Ardashir e di Sapore (Shāpur). Tutto ciò è ora confermato dal *Codex Mani*. I due giusti sono Marcione e Bardesane.

L'inno del Bēma (PsM 224, 12,29-32) fornisce la conferma della *lex orandi* della Chiesa di Mani, proclamando che Gesù Cristo, figlio prediletto, gli pone sul capo una corona per aver ricostruito il suo edificio che era distrutto, per aver illuminato la sua via che si era oscurata, per aver messo ordine nelle sue Scritture che erano in disordine. In altre parole, in occasione dell'annuale festa pasquale della Gnosi, la Chiesa di Mani canta il trionfo del suo Fondatore, che è anche, ai suoi occhi, il restauratore dell'autentica Chiesa di Gesù[12].

2. *Ripudio del rituale battesimale dell'acqua, sostituito dalla Gnosi*

Vivendo fra gli elchasaiti, Mani era cresciuto nell'opposizione al battesimo, che era il rituale quotidiano della comunità. Vi sono nel *Codex Mani* numerose testimonianze che citano visioni e rivelazioni di cui fu beneficiario il futuro Profeta, oltre a discussioni e controversie relative al valore del rituale dell'acqua[13]. In queste discussioni, Mani ricorda due episodi della vita di Elchasai: volendo praticare delle abluzioni, le acque avevano protestato perché faceva soffrire la loro anima (CMC 94, 1 a 95,14; 95,14b a 96,17). D'altronde, Mani parla «delle acque luminose» sulla via della salvezza e formula la propria dottrina: «La purità di cui è scritto è la purità attraverso la Gnosi, ossia la separazione della Luce e delle Tenebre, della morte e della vita, delle acque vive e delle acque morte» (CMC 84, 9b-16a). Alla purificazione col rituale dell'acqua egli contrappone la purificazione con la Gnosi. Questo tema di Ef 5,26 ritorna nel *Psalmbook*, PsM 250, 59, 25-27, grido dell'anima verso Gesù per chiedergli di lavarla nelle acque sante e farle ritrovare la purezza delle origini.

Così, Mani respinge il rituale battesimale come mezzo di salvezza, ma conserva la simbologia dell'acqua che rispecchia il dialogo gnostico della salvezza. Ne sono prova i *Kephalaia 75* e *101*, in cui i diadochi *Tōchme* e *Sōtme* intervengono appunto nella liberazione dei frammenti luminosi in un contesto di simbolismo acquatico, ma al di fuori di qualsiasi rituale. L'acqua ha una funzione nella crescita; il suo simbolismo luminoso è un riflesso del Regno e dell'anima luminosa. È uno specchio che riflette il mistero della Chiamata e della Risposta nel dialogo gnostico. L'iniziazione alla salvezza ha luogo grazie ai misteri gnostici e non mediante il battesimo, come pretendono coloro che «mettono nel battesimo dell'acqua la loro speranza e la loro fede» (K6, 33,31-32). Il rituale d'iniziazione

[12] C.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book, Part II*, Kohlhammer, Stuttgart 1938.

[13] J. Ries, *Le rite baptismal elchasaïte et le symbolisme manichéen de l'eau*, in *Aevum inter utrumque, Mélanges Gabriel Sanders*, Instrumenta Patristica 27, Steenbrugge, pp. 367-378.

della Chiesa di Mani rompe con l'iniziazione per mezzo del battesimo sacramentale della Chiesa cristiana.

Già quando vive nella comunità elchasaita, Mani si considera il depositario e il rivelatore delle dottrine dualistiche: i due Princìpi, i due Regni, la lotta, la mescolanza, la cosmogonia, l'antropogonia, l'anima del mondo e la sua salvezza. La Gnosi è un messaggio celeste, una conoscenza venuta dal Regno della Luce attraverso una Rivelazione, trasmessa in questo caso a Mani dal gemello Paraclito celeste, di cui lui stesso è la replica in questo mondo. La Gnosi è figlia del Grande Pensiero, un'ipostasi permanente che ha due diadochi sempre desti e sempre attivi, *Tōchme*, la Chiamata, *Sōtme*, la Risposta, e un agente attivissimo nella liberazione della Luce, il *Nous*-Luce (K56, 142,12-16a), che ha il compito di penetrare all'interno dell'uomo, di impossessarsi del suo corpo, di attenuarne il desiderio e di istallarsi nel suo cuore (K56, 142,16b a 143-32). Il *Kephalaion 38*, 89-102 descrive come questo *Nous*-Luce, organo della gnosi, s'impossessa dell'uomo carnale e ne fa uno gnostico, figlio della giustizia. Edifica un uomo nuovo, un iniziato atto ad entrare nel Regno della Luce. Catecumeno ed eletto diventano dei risvegliati, di cui tutta la vita consiste in una scelta permanente. Per gli gnostici, battesimo e sacramenti della Chiesa cattolica non hanno più alcuna regione d'essere.

3. *Dualismo manicheo, Dio biblico e dèi cosmici*

Il manicheismo è una gnosi dualistica che pone all'origine due princìpi coeterni e radicalmente opposti l'uno all'altro, la Luce e le Tenebre. Si tratta di una gnosi che si allarga fino alle dimensioni di una religione universale. Dopo aver ripensato le grandi tesi gnostiche predicate dal II secolo in poi, Mani le strutturò intorno al mito dualistico ereditato dall'Iran. Per Marcione, il Dio buono, il Dio ignoto, pur essendo estraneo al mondo, ne è il salvatore. Il Dio inferiore e malvagio, il Demiurgo, è il creatore di questo mondo. Mani spinge la contrapposizione agli estremi: da una parte il Padre della Grandezza, dall'altra, il Principe delle Tenebre, autore del male e responsabile della caduta, della catastrofe. Ma l'origine del mondo ha già luogo fin da quando il Regno della Luce interviene per salvare le particelle luminose prigioniere. La cosmogonia è già una soteriologia. Al problema del Male, Mani cercò una soluzione radicale: il Male esiste da tutta l'eternità, incarnato in un Antidio, il Principe delle Tenebre che emerge dalla profusione di demoni e di entità malefiche.

Questo Principe delle Tenebre, descritto nei *Kephalaia 16* e *27* e ripreso in un capitolo del *Ginza*, o «Tesoro» dei Mandei della Babilonia meridionale, questa incarnazione del Male, è capo degli arconti, re delle Tenebre e della Materia, Sovrano del Regno dell'Oscurità, Arcidemone che riunisce in sé le cinque forme di

demoni che popolano i cinque mondi infernali[14]. È bruttura, fetore, orrore e abiezione, ma non è un dio. È un Essere precosmico che i manichei ebbero difficoltà a conciliare con le religioni e i miti dei vari paesi. In Occidente è Satana, o il Diavolo; nel mondo musulmano è Iblīs al Qadīm, il Demone primordiale. Nell'Oriente mazdaico si identificò con Ahriman; per gli Uiguri con Samnu, o Šimnu; in Iran si identifica anche con Āz, la Materia, in contrapposizione con l'Uomo Primordiale Ohrmizd. Ch.H. Puech (p. 166) osserva che il Principe delle Tenebre non è il creatore del cosmo, ma ne è una componente, per aver inghiottito l'Uomo Primordiale e trattenuto una *pars dei*. È il Grande Architetto, o Spirito Vivente, dunque un Dio buono che creò il cosmo per strappare la Luce ai demoni. La dottrina è d'ispirazione mazdaica: una replica di Ormazd ad Ahriman; costruzione di un meccanismo per salvare le anime. Ma siamo lontani dalla dottrina biblica della creazione del mondo ad opera di Dio e dell'origine di Lucifero, arcangelo ribelle e decaduto.

Circa le divinità del Regno della Luce, si realizzò una vera e propria opera di teocrasia, ossia di fusione delle divinità e dei nomi divini. Nei diagrammi pubblicati alla fine del suo libro sulla cristologia manichea, Eugen Rose ha tracciato un quadro esauriente del pantheon mitico manicheo[15]. Dobbiamo limitarci a qualche cenno.

Il Padre della Grandezza, Dio del Regno della Luce, è altresì il Dio della Verità, il Signore del Tutto, il Padre delle Luci. In qualche testo è assimilato a Ahura Mazda o a Zurvan. Talvolta se ne fa il Dio della Bibbia. La seconda divinità, emanazione del Padre, si chiama Madre della Vita, Madre dei Viventi, Grande Spirito, Uomo primordiale, Ohrmizd. In realtà è la Madre dei Viventi a evocare l'Uomo Primordiale e questi, coi cinque figli, combatte il Principe delle Tenebre. Con la seconda emanazione viene fuori la terza Grandezza: lo Spirito Vivente, chiamato anche Mihr, Mihryazd, Mithra, l'Amico delle Luci o Spirito Vivente. La terza emanazione divina del Regno, *Nariafyazd* in iranico, *Presbeutes* in greco, *Tertius Legatus* nei testi latini, è il Dio del mondo delle Luci, Vergine della Luce, Padre di dodici Vergini (segni zodiacali). Evidentemente Mani ricuperò una parte delle teologie solari orientali. Infine, la quarta emanazione dà la quinta Grandezza, *Jesus Splenditenens*, creatore del Grande Pensiero, che insedia i due diadochi, *Tōchme* e *Sōtme*.

Ecco il *pantheon* dato dal *Kephalaion 16*. Accanto a questo pantheon cosmico, vera e propria teocrasia operata sui miti orientali, troviamo numerose indicazioni sul Dio trinitario del Nuovo Testamento. Molte volte i dati biblici e gli elementi cosmici si frammischiano secondo le necessità dei diversi ambienti religiosi e culturali ai quali si rivolgevano i missionari della setta.

[14] H.Ch. Puech, *Le Prince des Ténèbres en son Royaume*, in *Satan*, Études Carmélitaines, Desclée de Brouwer, Paris 1948, pp. 136-174.

[15] E. Rose, *Die Manichäische Christologie*, Harrassowitz, Wiesbaden 1979, pp. 194-198. M. Tardieu, *op.cit.*, pp. 167-176.

4. *Cristologia manichea e cristologia cristiana*

Nell'organizzazione manichea della salvezza, Gesù occupa il posto centrale. I testi lo presentano con tre figure, nella cui composizione i tratti mitici e biblici si intrecciano curiosamente.

La prima figura descritta in *Kephalaion 16* è quella di Gesù Splendore, quinta Grandezza del Regno, destinato alla liberazione della Luce. Di questo Gesù trascendente abbiamo varie versioni, ma tutte parlano della sua azione nei confronti di Adamo, in cui era raccolta gran parte della Luce. Gesù lo trae dal sonno della morte e gli fa mangiare dell'Albero della Vita: gli dà la *gnosis*. Inoltre, Gesù Splendore, il Salvatore posto alle origini dell'umanità, instaura la Gnosi come ipostasi divina della salvazione: il Grande Pensiero con *Tōchme* e *Sōtme*, il meccanismo della salvezza gnostica. Assumendo la figura di Gesù nel pantheon del Regno della Luce e assegnandole la missione di Salvatore di Adamo fin dal principio dell'umanità, Mani attuava l'economia dell'Antico Testamento e, grazie a Gesù creatore della Gnosi, gli assegnava una missione universale fin dalle origini dell'umanità.

Questa missione universale riportata alle origini non si estende solo ad Adamo e alla sua discendenza, ma ad ogni particella divina prigioniera della materia e che Mani definisce *Jesus Patibilis*, l'aspetto patetico di Gesù trascendente. È Gesù crocifisso nella materia, da cui l'espressione *Croce della Luce* presente soprattutto nell'acqua e negli alberi. Il mondo è una prigione in cui i demoni incatenano la Luce. Pur conservando la simbologia della Croce di Cristo, tale dottrina rendeva inutile ogni insistenza sulla crocifissione e permetteva di far passare allegramente le posizioni gnostiche. «Gesù, vita e salvezza degli uomini, è appeso ad ogni legno», dichiarava il vescovo manicheo Fausto di Milevi.

Mani aveva bisogno di Gesù il Cristo, personaggio storico, allo scopo di fondare la propria missione. Per conseguenza, non esita a parlare di Gesù venuto in un corpo spirituale, sotto apparenza umana (K1, 22-24). Egli ha mandato i suoi Apostoli ed è risalito al Cielo. A varie riprese i testi alludono a questi atti di Gesù, ma sempre frammischiando incisi gnostici e reminiscenze bibliche. In questo campo, i redattori manichei si dimostrarono dei veri cesellatori.

La cristologia manichea costituiva una temibile punta di diamante della propaganda gnostica fra le comunità cristiane. Dallo studio dei testi liturgici si rileva che nella preghiera e negli inni veniva data grande importanza alla persona di Gesù quale si conosceva dai vangeli gnostici, dai Vangeli della Chiesa ufficiale e dai testi di Paolo. Abbondano i titoli neotestamentari del Cristo: Gesù è giudice, buon pastore, medico, luce dei credenti, luce del mondo, salvatore delle anime. L'uso di espressioni neotestamentarie nella preghiera può esser visto come un mezzo di propaganda. Bisogna però considerare che sulla

liturgia influiva la posizione di principio di Mani: la sua Chiesa era, per lui, la vera Chiesa di Cristo[16].

IV. SCRITTURE E LITURGIE A CONFRONTO

1. *Le Scritture sacre di Mani*

Secondo Mani, lo smacco di Zarathustra, di Buddha e di Cristo si spiega col fatto che essi trascurarono di scrivere da sé i testi della loro rivelazione. Di conseguenza, si preoccupò di redigere il *corpus* dei libri canonici destinati ai discepoli. Oltre ad essere maestro nell'arte della grafia, del disegno e della pittura, Mani inventò un alfabeto siriaco di 22 lettere e legò alla sua Chiesa un tesoro scritturale incomparabile, purtroppo in gran parte perduto o distrutto. Sulla base dell'attuale documentazione, Michel Tardieu propone l'attribuzione a Mani di nove scritti: il *Vangelo*, in cui si spiega che Mani è il Paraclito; il *Tesoro*, apologia della nuova Chiesa; il libro dei *Misteri*, miscellanea di controversie e di racconti circa le religioni; *Leggende* e *Giganti*, che raggruppano i miti; le *Lettere*, in parte ritrovate, redatte sul modello paolino e destinate ai capi missione e alle comunità; il *Psalmbook*, scoperto a Medīnet Mādi, che ci dà un'idea della ricchezza della liturgia. Accanto a questi sette testi che compongono il canone ufficiale, occorre citare il *Shabuhragan*, dedicato a Sapore I, e l'*Arzhang Mani* (*Eikon* in greco), opera ricchissima che illustra la teogonia e la cosmogonia[17].

2. *L'opposizione cristiana*

Le *Scritture* manichee conobbero una larga diffusione nel Vicino Oriente, in Egitto, nel Nord Africa e altrove. Nel 390 Giovanni Crisostomo, nelle sue *Omelie sul Vangelo di Matteo*, lancia contro la setta gli strali della sua eloquenza, dimostra che i due Testamenti hanno un unico legislatore e che l'Antico Testamento prepara il Nuovo. Tito (m. 371), vescovo di Bostra, capitale della provincia romana d'Arabia, dopo aver letto i *Misteri*, scrisse il suo *Trattato contro i manichei* per sostenere la fedeltà dei cristiani della Decapoli. Respinto il mito dualistico, egli difende la nozione cristiana della creazione, quindi, afferrandosi al valore dell'Antico Testamento, attacca la manipolazione gnostica del Nuovo. Del testo di Tito si valsero i controversisti cristiani posteriori, costretti a battersi

[16] J. Ries, *Cristianesimo e manicheismo. Lo scontro tra due religioni universali di salvezza*, in *I cristiani e le religioni*, Queriniana, 1992, pp. 131-164.

[17] M. Tardieu, *op. cit.*, p. 111-131.

contro l'uso degli apocrifi, contro il dualismo e contro la nozione gnostica della rivelazione, utilizzata nell'esegesi manichea della Bibbia[18].

3. Difesa della Bibbia di Agostino vescovo d'Ippona

Uditore manicheo per dieci anni e venuto alla setta per trovare la verità e capire la Bibbia, Sant'Agostino, convertitosi a Milano grazie ad Ambrogio, comprese il grande danno dell'esegesi manichea. Come laico prima, poi come sacerdote e vescovo, dedicò quindici anni alla difesa delle *Scritture*.

Di ritorno a Tagaste, affronta il problema fondamentale della cosmogonia. In *De Genesi contra manichaeos* (388-389) difende subito la creazione del cielo e della terra ad opera di un Dio che li creò per amore. Alla cosmogonia dualistica contrappone la creazione; in quanto all'antropogonia, considera l'uomo come immagine di Dio, e, per confutare la dottrina dei tre tempi, elabora la storia della salvezza, che in germe contiene già il *De civitate Dei*[19].

La sua opera continua col dibattito sull'ispirazione biblica, *Contra Fortunatum manichaeum* (392).

Consacrato vescovo nel 395, per cinque anni fa della difesa della Bibbia una delle sue maggiori preoccupazioni. Fra i lavori più importanti della sua apologetica è il *Contra Faustum manichaeum* (397-398). Nei *Capitula*, manuale ad uso delle comunità manichee, Fausto di Milevi volgarizzava la scienza dei biblisti della setta[20]. Con ampiezza di indagine, originalità di presentazione, ingegnosità di argomenti, rinnovava l'esegesi di Adimanto, discepolo di Mani. Eliminato tutto l'Antico Testamento, rinnegato, ai suoi occhi, anche da Gesù, non conservava che i Vangeli e Paolo. Il fondamento di tutta questa esegesi era: «il Paraclito promesso da Gesù è venuto, è Mani. Egli ha respinto le ultime vestigia dell'idolatria: templi, altari, immagini. Mani ha mantenuto solo la preghiera e il digiuno». Agostino confuta il documento ponendosi sul terreno dell'avversario. Al centro della storia mette Cristo incarnato, redentore, morto e risorto, uomo-Dio annunciato dai profeti. Egli rende all'intera Scrittura il significato autentico dell'intenzione divina, al di là degli uomini e degli avvenimenti. Mostrando l'orientamento dell'Antico Testamento verso l'evento centrale della storia, distrugge la concezione manichea del tempo e pone le basi della teologia della storia.

Confrontandosi con l'esegesi manichea, Agostino fu costretto a studiare quat-

[18] J. Ries, *I Cristiani al crocevia delle strade missionarie del manicheismo*, in *I cristiani e le religioni*, *op. cit.*, pp. 146-154.

[19] G. Pelland, J. Ries, *...De Genesi contra Manichaeos...*, in *Lectio Augustini, Settimana Agostiniano Pavese*, Augustinus, Palermo 1992, pp. 15-97.

[20] P. Monceaux, *Le manichéen Faustus de Milev. Restitution de ses Capitula*, Mémoires de l'Acad. insc. Bel. Let., Paris 1933, 43, pp. 1-111.

tro secoli di tradizioni cristiane relative al canone della Scrittura. L'autorità e il valore delle tradizioni delle Chiese costituivano per lui i criteri di autenticità e di integrità, e questo argomento del consenso delle Chiese demoliva l'autorità degli apocrifi utilizzati dai manichei. Al concilio di Ippona nel 393, ai concili di Cartagine nel 397 e nel 418 fu istituito il canone delle Scritture cristiane. A Mani, Agostino contrappose la Chiesa del Cristo visibile grazie a quattro secoli di tradizioni[21].

4. *Preghiera manichea, liturgia cosmica e polemica cristiana*

Mani fondò una Chiesa gerarchizzata, dotata di istituzioni e di strutture, che pretendeva raccogliere numerosi fedeli intorno agli eletti. Occorrevano quindi pratiche collettive e un minimo di rituali. La preghiera era considerata un'occupazione nobile e fondamentale. A questo riguardo ci sono pervenute numerose testimonianze, e H.Ch. Puech ha dedicato un lavoro importante alla musica e all'innologia dei manichei[22]. La scoperta di un *Innario* manicheo copto a Medīnet Mādi ci illumina sulla liturgia della loro Chiesa e sulla loro preghiera che trovano posto nel meccanismo della salvazione dell'anima del mondo: «Le provviste dello Spirito Santo sono queste preghiere, questi canti, questi inni» (PsM p. 184, 15-16). Puech spiega che, secondo Mani, musica e inni costituiscono l'omaggio costante reso al Padre della Luce dall'assemblea, paragonabile alla casa della lode di Ahura Mazda presso gli zoroastriani. Preghiera e liturgia risvegliano l'anima piombata nell'amnesia in seguito alla caduta nel corpo. È l'azione del *Nous*. Grazie inoltre alle ripercussioni cosmiche della loro azione, esse creano una colonna luminosa che porta verso la Città celeste le particelle luminose strappate alla materia. Così la preghiera è doppiamente salvifica: da una parte, per l'anima del fedele, dall'altra, per l'anima del mondo. La redenzione spirituale delle anime poteva anche essere accettabile, richiedeva solo qualche messa a punto per conformarsi alla fede cristiana. La redenzione cosmica, invece, suscitava la viva opposizione dei controversisti.

Marcione, Bardesane e Mani avevano diffuso la loro dottrina mediante trattati, ma anche mediante inni cantati in occasione delle assemblee. Così, il diacono Efrem di Nisibi (306-373), stabilito a Edessa dopo il 363, scrive una serie di inni, *madrāshē*, destinati al canto dei fedeli, nei quali combatte le dottrine eretiche[23].

[21] Fr. Decret, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine*, Études Augustiniennes, Paris 1970.

[22] H. Ch. Puech, *Musique et hymnologie manichéenne*, in *Sur le manichéisme*, Flammarion, Paris 1979, pp. 179-233.

[23] C.W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutation of Mani, Marcion and Bardesane*, I-II, London 1912, 1921; E. Bech, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer, im Ramen des zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*, CSCO, Subsidia 55, Louvain 1978.

Si trova di fronte comunità manichee siriache molto attive, che attraggono i cristiani. Scrive anche una *Confutazione* in prosa, polemica e dottrinale; ma per il popolo, gli inni destinati al culto e alle assemblee di preghiera, erano più utili: pur cantando le lodi di Dio, la gloria di Cristo, la santità dello Spirito, la fedeltà al Vangelo, il testo era infiorato di tratti polemici contro gli eretici.

Nella liturgia manichea, la festa annuale del Bēma celebrata a fine febbraio o ai primi di marzo, dopo un mese di rigoroso digiuno, aveva un significato particolare. Era la Pasqua manichea, commemorazione della tragica morte di Mani, giustiziato a Belapat da Bahram I nel 277. Intorno al maestoso palco a cinque gradini, sormontato dall'icona del Fondatore, la Chiesa cantava. Implorava il perdono dei peccati, celebrava il trionfo della Gnosi, solennizzava il ricordo della Passione di Mani, presentata come *Staurosis*, crocifissione. Quest'ultimo aspetto è indizio di un'influenza neotestamentaria e porta l'impronta della teologia paolina. La festa del Bēma era l'inizio dell'anno nuovo e, come giorno del perdono dei peccati, l'istituzione sembra risalire a Mani. La celebrazione pasquale della Gnosi è il segno di un'intensa attività missionaria. La commemorazione della Passione s'ispira alle celebrazioni pasquali cristiane.

5. *Sacro e santità nei testi liturgici copti*

Preghiera e liturgia costituiscono un dialogo ininterrotto fra il Regno della Luce e la Chiesa di Mani stabilita in questo mondo in vista della salvezza. Ogni gnostico è un messaggero dei misteri e un liberatore della Luce. Questo andirivieni continuo, cosmico e mistico, dà al *Psalmbook* un aspetto originale e una dimensione di testimone della *lex orandi* e della *lex credendi*. Abbiamo potuto fare un'analisi del vocabolario del sacro e del suo significato in questa liturgia. Eccone alcune conclusioni[24].

Per parlare del sacro e della santità, i redattori copti dei testi liturgici di Medīnet Mādi optarono per i vocaboli corrispondenti al greco *hagios*: *ouabe*, essere santo; *etouabe*, santo; *petouabe*, il santo; *netouabe*, i santi. Negli *Inni trinitari*, certi testi esprimono la santità divina col termine *ousia*, distinguendo così l'essenza del Padre, del Figlio e dello Spirito dal principio costitutivo del Regno, reso con *physis*. In un *Inno alla Trinità*, pp. 115-116, a due riprese, la preghiera mette le tre persone divine in relazione coi tre sigilli, associando il mito e la dottrina biblica. In PsM pp. 189-191, il *trisagion* di Isaia serve a celebrare la santità

[24] J. Ries, *Sacré, sainteté et salut gnostique dans la liturgie manichéenne copte*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 256-288.

del Padre di tutte le luci, Re di tutti gli eoni. PsM pp. 185-186 conferma il significato della santità quale essenza della natura divina, ma elabora i primi versetti servendosi del *trisagion*. Questo uso del sacro biblico sotto forma di *trisagion* è significativo per l'espressione della santità del mondo celeste. Risulta da altri testi che la natura divina è vista come santa, ciò che costituisce la sua trascendenza. Il Padre è santo, il Figlio è santo e lo Spirito è santo.

Il secondo aspetto del sacro riguarda Mani, il Santo, legato all'annuncio del messaggio gnostico. Mani è l'immagine visibile, in questo mondo, del Paraclito celeste invisibile e, come tale, consustanziale alle tre persone divine. Venuto in questo mondo come Paraclito promesso da Gesù, ha preso la via del sacro messianico: *petouabe* è il titolo omologo di *hagios pais* del Nuovo Testamento e viene attribuito a Mani, cui è commessa la fondazione della vera Chiesa (PsM 221,7, 5-9). Questa prospettiva riguarda anche il corpo del Fondatore, definito *soma etouabe*. Il sacro messianico è legato a tutti gli aspetti della sua missione e, per descriverli, i redattori sono ricorsi ai testi neotestamentari relativi a Gesù e alla sua missione (PsM 223,9,8,11).

Il terzo aspetto del sacro concerne la Chiesa, detta «la santa Chiesa del Paraclito Padre nostro» (PsM 22, 8, 25). La fonte della sua santità sta nella sua fondazione divina: essa partecipa della natura e della santità del Regno della Luce, da cui viene la sua missione santificante. Questo doppio aspetto di natura divina e di funzione gnostica esige il sacro dei mezzi di salvezza: dottrina, comandamenti, riti gnostici, assemblee, preghiere, liturgia (PsM 222, 8, 22-25). Tutti quelli che aderiscono a questa Chiesa sono chiamati santi; c'è peraltro una classe speciale: gli eletti (PsM 261,78, 28-30). Più che gli uditori, o catecumeni, gli eletti recano in sé il principio spirituale, il *nous*, scintilla divina che li rende membri viventi del Regno. Questa santità che proviene dal divino è all'origine della loro missione.

Il confronto delle Scritture e della liturgia manichee e di quelle cristiane mostra una lotta accanita fra le due Chiese, ciascuna delle quali si dice Chiesa di Gesù. Sulla base del dualismo iranico spinto all'estremo, e nel quadro mitico dei tre tempi, Mani si presenta come il Paraclito inviato da Gesù per edificare la sua Chiesa e scrivere il suo messaggio. Meditando sia sui testi della Chiesa cristiana, in particolare le lettere di Paolo accettate da Marcione, sia sugli apocrifi, sulle varie apocalissi e su altri antichi documenti religiosi, Mani fa una scelta accurata e realizza un sincretismo che rischia di fuorviare i cristiani. Anche i formulari di preghiera e gli inni si ispirano largamente ai testi cristiani. L'esegesi manichea mette in pericolo la fede cristiana per il fatto di provocare una vera rottura con l'insegnamento della tradizione patristica. I vescovi e i dotti della *Catholica* reagiscono energicamente. La controversia manichea del IV e V secolo ci ha conservato alcuni trattati che fanno fede di questa lunga lotta delle Chiese cristiane di

Siria, Palestina, Arabia, Cipro, Egitto e Numidia. Cacciati dall'Africa dai Vandali, i manichei proseguono la loro missione in Spagna, in Gallia e in Italia[25].

CONCLUSIONE

«Io venni dal paese di Babilonia per far risonare un grido nel mondo intero». Questo testo del frammento M4 di Turfan rivela l'ambizione di Mani: creare una religione universale. Perciò il Profeta di Babilonia suscitò l'opposizione veemente del mazdeismo sassanide, dei cristiani del tempo, dei Padri della Chiesa e anche del braccio secolare. Il *mowbed* Kirdir, capo del clero mazdeo, lo fece condannare a morte come pericoloso eretico. Più tardi, Il 31 marzo 302, su richiesta del proconsole d'Africa Giuliano, Diocleziano ordinò di dare alle fiamme gli eletti della setta e i loro libri, di confiscare i beni a tutti i manichei e di condannarli alla deportazione. Alla fine del duello che contrappose il manicheismo e la Chiesa cristiana, nel Medio Evo, «manicheo» era diventato sinonimo di eretico. Ma nell'impero uigurico (Asia settentrionale), il manicheismo divenne nell'VIII secolo religione di stato e trasformò i costumi di quelle rozze popolazioni, se è vero, come dice l'iscrizione di Qara Balghasun, che «il paese dai costumi barbari in cui fumava il sangue si cambia in una regione in cui ci si nutre di legumi; lo Stato in cui si uccideva si trasforma in un regno in cui si esorta al bene».

BIBLIOGRAFIA

I. BIBLIOGRAFIE PUBBLICATE

G. Widengren in *Mani and Manichaeism*, The Weidenfeld and Nicolson, London 1965, pp. 145-158. Trad. it. *Il Manicheismo*, Il Saggiatore, Milano 1964.

G. Gnoli, *Manichaism*, in M. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, IX, pp. 168-170.

Giulia Sfameni Gasparro in M. Tardieu, *Il Manicheismo*, Giordano, Cosenza 1988, pp. 55-76. Con bibliografia delle fonti.

Dal 1988 la IAMS, International Association of Manichaean Studies, creata nel 1989 al Congresso di Bonn, pubblica il bollettino *Manichaean Studies Newsletter* (1-11, 1988-1993), A.Van Tongerloo (cur.), Department of Oriental Studies, Blijde Inkomstraat 21-B-3000 Leuven (Belgium). Bibliografia aggiornata.

M. Tardieu, in *Studia Iranica*, supplemento, *Abstracta Iranica*; dal 1977 esce un supplemento bibliografico annuale. *Etudes manichéennes. Bibliographie critique 1977-1986*, Institut français Teheran-Paris.

II. STORIA DEGLI STUDI MANICHEI

H.S. Nyberg, *Forschungen über den Manichäismus*, in Z.N.W., 34, 1935, pp. 70-91. Rist. in *Monumentum H.S. Nyberg*, IV, Acta Iranica 7, S.II, *Hommages et opera minora*, Leiden, Teheran, Liège 1975, IV, pp. 481-502.

[25] S.N.C. Lieu, *Manichéism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, Manchester University Presse, 1985.

J. Ries, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du xxe siècle*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve 1988. Riprende e completa una serie di articoli pubblicati. Ricca bibliografia.

III. RACCOLTE DI TESTI E TESTIMONIANZE

A.Adams, *Texte zum Manichäismus* (Kleine Texte 175), Berlin 1969 (2a).
J.P. Asmussen, *Manichaean Literature. Representative Texts, chiefly from Middle Persian and Parthian Writings*, Delam, New York 1975 (rist.).
A. Böhlig e J.P. Asmussen, *Der Manichäismus*, in *Die Gnosis III*, Artemis Verlag, Zürich 1980.
M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian. Texts with Notes*. Acta Iranica 9, S.III, Textes et Mémoires, Leiden, Teheran, Liège 1975, II.

IV. FONTI PRINCIPALI

Vedere la bibliografia di G. Sfameni Gasparro, pp. 140-141.

1. Le fonti indirette provengono soprattutto dai controversisti e polemisti: filosofi neoplatonici greci, Padri greci, siriani e latini, polemisti o storici musulmani e alcuni zoroastriani e armeni.
2. Le fonti dirette sono divenute più numerose dopo le recenti scoperte: Turfan, Kan-su, Algeria, Egitto. Il manicheismo orientale è rappresentato da testi iranici (medio-persiano, partico, sogdiano), uigurici (antico-turco) e cinesi. Le fonti occidentali sono redatte in latino, copto e greco. I documenti di Medīnet Mādi e il *Codex Mani* sono i più preziosi. Grazie all'IAMS la pubblicazione dei testi è, e sarà, più frequente.
3. Alcune pubblicazioni importanti:

C.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book. Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*, Kohlhammer, Stuttgart 1938, II, 2.
J.P. Asmussen, *Xuāstuānīft. Studies in Manichaeism*, Acta Theologica Danica VII, Copenhagen 1965.
W. Bang, *Manichaeische Laien-Beichtspiegel*, in *Le Muséon*, 36, Louvain 1923, pp. 137-242. Id., *Manichaeische Hymnen*, in *Le Muséon*, 38, Louvain 1925, 1-55.
A. Bölig, *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Kephalaia 2*, (11/12), Kohlhammer, Stuttgart 1966.
S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition*, I, *Kephalaia*; II, Homilies and Varia; III, Psalmbook, Parte I; IV, Psalmbook, Parte II, P. Cramer, Genève 1986-1988.
L. Koenen, C. Römer, *Der Kölner Mani Kodex. Über das Werden seines Leibes*, Kritische Edition. Testo greco, tradotto in tedesco, con note. Papyrologica Coloniensia XIV, Westdeutscher Verlag, Opladen.
L. Koenen, C. Römer, J.Sudbrack, *Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion*, Herder, Freiburg, Basel, Wien. Trad. ted. con introduzione e commento.
H.J. Polotsky, *Manichäische Homelien*, I, Kohlhammer, Stuttgart 1934.
C. Schmidt, H. Ibscher, *Kephalaia* 1 (1-10), Kohlhammer, Stuttgart 1940.

V. BIOGRAFIE DI MANI

Fr. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Maîtres spirituels 40, Seuil, Paris 1974.
A.V.W. Jackson, *The Personality of Mani, the Founder of Manichaeism*, in Jour. Am. Or. Soc., 1958, pp. 235-240. Rist. in Widengren, *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977, pp. 479-486.

O. Klima, *Manis Zeit und Leben*, Akademie, Praha 1962.
L.J.R. Ort, *Mani. A Religio-historical Description of His Personality*, supp. Numen, Altera Series, 1, Leiden 1967.
U. Pestalozza, *Appunti sulla vita di Mani*, in *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere*, 71, 1938, pp. 3-52.
H.Ch. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Musée Guimet, Paris 1949.
G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Urban Bücher, Stuttgart 1961 (trad. it. *Il Manicheismo*, Il Saggiatore, Milano 1964).

VI. ATTI CONGRESSUALI E LAVORI COLLETTIVI

B. Aland (cur.), *Gnosis, Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978.
P. Bryder (cur.) *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*, Lund Studies in African and Asian Religions, Plus Ultra, Lund 1988, I.
L. Cirillo, A. Roselli (curr.) *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, Marra, Cosenza 1986.
L. Cirillo (cur.) *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale (Cosenza 27-28 maggio 1988)*, Marra, Cosenza 1990.
J.K. Coyle, Fr. Decret, A. Clerici, F. Fortin ..., *«De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum»*, Settimana Agostiniana Pavese, Augustinus, Palermo 1991.
P. Nagel (cur.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle 1979.
G. Pelland, G. Balido, J. Ries, A. Di Pilla, M. Marin, *De Genesi contra Manichaeos. De Genesi ad litteram liber imperfectus di Agostino d'Ippona*, Settimana Agostiniana Pavese, Augustinus, Palermo 1992.
M. Rassart, J. Ries (curr.), *Actes du IVe Congrès copte Louvain-la-Neuve, 5-10 sept. 1988*, II, *De la linguistique au gnosticisme*, PIOL 41, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1992.
J. Ries, Y. Janssens, J.M. Sevrin (curr.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Congrès de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980*, PIOL 27, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1982.
J. Ries, Fr. Decret, W.H.C. Frend, M.G. Mara (curr.), *Le epistole paoline nei Manichei; I Donatisti e il primo Agostino*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1989.
A. Van Tongerloo, S. Giversen, *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, Manichaean Studies, I, Lundae, Lovanii 1991.
G. Widengren (cur.), *Der Manichäismus*, Wege der Forschung, 168, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.
G. Wiessner, H.J. Klimkeit (curr.) *Studia Manichaica*, II. *Internationaler Kongress zum Manichäismus, 6-10 August 1989. St Augustin/Bonn*, Harrasowitz, Wiesbaden 1992.

VII. MONOGRAFIE

P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, I. *Vue générale*, Paris 1918; II. *Étude analytique*, Paris 1919.
V. Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus*, Brill, Köln 1978.
F.Ch. Baur, *Das manichäische Religionsystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen 1831 (rist. Göttingen 1928, Hildesheim 1973).
I. de Beausobre, *Histoire de Manichée et du Manichéisme*, I-II, Amsterdam 1734-1739 (rist. Leipzig 1970).
U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Brill, Leiden 1978.

Id., *Antropologia e dottrina della salvezza nella religione dei manichei*, Il Bagatto, Università di Roma 1982.
A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Brill, Leiden 1968.
F.C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge University Press 1925.
L. Cirillo, *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Marra, Cosenza 1984.
C. Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen 1961.
Fr. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1970.
Id. *L'Afrique manichéenne (IV-Ve siécles)*, I-II, Études Augustiniennes, Paris 1978.
A. Escher Di Stefano, *Il manicheismo in S. Agostino*, Cedam, Padova 1960.
G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862. Rist. Osnabrück 1969.
G. Gnoli, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, Institut iranien, Paris 1985.
H.J. Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy*, Iconography of Religion, 20, Brill, Leiden 1982.
G.P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, Texte und Studien zum Antiken Judentum 8, Tübingen 1985.
P. Nagel, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, Berlin 1980.
P.H. Poirier, *L'Hymne de la perle des Actes de Thomas*, Homo Religiosus, 8, Louvain-la-Neuve 1981.
H. Ch. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris 1979.
Id. *Gnosticismo e Manicheismo*, Laterza, Bari 1988.
E. Rose, *Die manichäische Christologie*, Studies in Oriental Religions, 5, Harrassowitz, Wiesbaden 1979.
K. Rudolph, *Il Manicheismo*, in G. Castellani (cur.) *Storia delle Religioni*, IV, UTET, Torino 1971, pp. 773-797.
T. Säve-Söderberg, *Studies in the Coptic Manichaen Psalm-Book. Prosody and Mandean Parallels*, Uppsala 1949.
W. Sundermann, *Mittelpersische und partische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Akademie Verlag, Berlin 1973.
Id. *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*, in Altorientalische Forschungen, 6, 1979, pp. 95-133.
Id. *Mitteliranische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Akademie Verlag, Berlin 1981.
M. Tardieu, *Le Manichéisme*, PUF, Que sais-je?, n. 1940, Paris 1981; trad. it. con introduzione, aggiornamento bibliografico di G. Sfameni Gasparro, *Il Manicheismo*, Giordano, Cosenza 1988.
P. Van Lindt, *The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources*, Harrassowitz, Wiesbaden 1992.
G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, Uppsala-Leipzig 1945.

IL DUALISMO MEDIEVALE

di
Lorenzo Paolini

A. QUESTIONI PRELIMINARI E DI METODO

Dualismo: quale accezione?

Potrebbe apparire superfluo, in un Trattato di antropologia del sacro, voler puntualizzare sotto quali aspetti e limiti il concetto di dualismo viene qui assunto, trascurandone altri ugualmente rilevanti; ma è il contesto ereticale, nel quale le forme del dualismo medievale storicamente si realizzano, a suggerirlo, anzi a richiederlo quasi di necessità, divenendone la stessa ragione epistemologica. A voler prescindere dal confronto di definizioni non univoche di dualismo, e tenendo conto delle essenziali implicazioni di ognuna — formulazione ontologica, cosmologica ed etica —, prenderemo a riferimento la definizione «ampia» di Bianchi, connotata in senso storico e religioso, non filosofico[1]. E accentueremo, per quanto possibile, i riflessi che tale variegata dottrina ebbe nell'esperienza di vita religiosa, nella mentalità, nella cultura, nei comportamenti sociali degli eretici dualisti del Medioevo. Il coinvolgimento dell'esistenza è, anzi, ben più che una logica e coerente conseguenza di una dottrina, ma il modo stesso di vivere un credo, una fede. La cui trattazione teorica non è da considerarsi, ai loro occhi, come una particolare e distaccata forma di gnoseologia: è, semmai, la premessa ineludibile che ispira e informa i comportamenti, condizionando le scelte

[1] U. Bianchi, *Il dualismo come categoria storico-religiosa*, RSLR, 9(1973), p. 4: «sono dualistiche le religioni e le concezioni della vita secondo le quali due principii — concepiti o meno come coeterni — fondano l'esistenza, reale o 'apparente', di ciò che esiste e si manifesta nel mondo». Non irrilevanti le puntualizzazioni di I.P. Couliano, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano 1989, pp. 25-27.

morali e sociali, che induce — pur in un divenire costante — a proporre e a seguire un complesso di valori che si scontrano storicamente con la cultura, la mentalità e il sistema vigente dei valori della società, in modo alternativo. La sua irriducibilità e incomponibilità non rimane nel campo della semplice e velleitaria protesta, ma si condensa in tentativi concreti di contro-istituzioni, di contro-Chiesa. La «grande paura» della Chiesa medievale nei confronti dei catari aveva un fondamento di sostanza; non può, ad onor del vero, considerarsi un'enfatica drammatizzazione propagandistica, come qualche storico continua a sostenere. Valuta giustamente Julien Ries — sulla base dei risultati della moderna eresiologia medievistica — quando dice:

> «i catari sono i ferventi praticanti e i missionari infaticabili di una religione dualista le cui implicazioni dogmatiche, sociali e religiose costituiscono uno sconvolgimento totale della società e la fine della Chiesa cattolica»[2].

I dualismi medievali, nelle loro espressioni fenomenologiche, si caratterizzano per il loro essere e porsi *contro*, per il loro essere «antinomisti», «fuori dal sistema dominante dei valori e delle norme»[3]. Perciò rappresentano un'autentica e complessiva frattura nella società, nella Chiesa, nella cultura. Non li animano — come avviene per le altre eresie medievali — uno spirito di riforma, una volontà di riscoprire modelli di maggiore coerenza e razionalità con l'ideale di *vita apostolica*, dell'*Ecclesiae primitivae forma*, ma di piegare alla chiave dualistica della concezione del mondo, dell'uomo e dei loro principii i testi della rivelazione, la S.S., o almeno quella parte di essa che non è rifiutata, per il tramite di un sistema mitologico preesistente e autonomo in larga misura rispetto alla stessa esegesi.

Il problema del male — *unde malum?*, l'esigenza di conoscerne la provenienza per potersi sottrarre al suo influsso e al suo dominio —, intorno al quale tutto ruota, non è ricondotto, per quanto riguarda l'uomo, al peccato originale, ma a cause e fatti precedenti. L'angoscia del vivere in una tensione di autoliberazione, in cui nessuno paga per l'uomo — la morte di Cristo è fittizia e inefficace, non colma coi suoi meriti quella «colpa precedente» all'uomo stesso —, pur a seguito del religioso «risveglio» che fa conoscere le cause di tutto e del male, stabilisce la dimensione di intima e drammatica fragilità di fronte alle condizioni di materialità che avvolgono e rendono schiava quella parte dell'uomo (meglio sarebbe dire, di angelo) che si deve salvare. Un'antropologia che tende alla «alienazione», ad essere altro, ad uscire dalla condizione umana, rifiutata su premes-

[2] Trad. di J. Ries, *Les chrétiens dans la tourmente des religions dualistes médiévales*, in Id., *Les chrétiens parmi les religions*, Paris 1987 (Manuel de Théologie 5, sotto la direzione di J. Doré), p. 291.

[3] B. Geremek, *Uomini senza padrone. Poveri e marginali tra medioevo e età moderna*, Torino 1992, p. 219.

se mitologiche. Se il dualismo medievale è una «religione di salvezza» (*une religion de salut*), e forse anche «di liberazione»[4], non lo è certamente in termini ottimistici: prevale l'incertezza, il dubbio, l'angoscia che lo stato, appena raggiunto, di salvabilità possa infrangersi da un momento all'altro. Manca l'ancoraggio del fedele cattolico in Dio, sorretto dalle virtù cardinali.

Di fronte a questa esistenzialità, compenetrata di fede e mitologia, riserviamo minore importanza alla tipologia del dualismo, o meglio al sistema dualistico, con le sue «coppie oppositive», con i suoi «tratti distintivi invarianti», ad un sistema considerato come forma astratta, che si riproduce all'infinito nelle sue varianti «perfettamente prevedibili a partire da una semplice analisi logica»[5]. Che è poi un'analisi sincronica, così cara agli storici delle religioni. Ma tale impostazione, che ci pare configurarsi in un sistema logico deduttivo, se può essere utile per una comprensione «esterna», ci sembra per molti aspetti la negazione del fenomeno storico, un'astrazione inesistente e forse falsante la realtà. E ciò è tanto più vero se riferito alle eresie dualistiche medievali, la cui comprensione non può limitarsi, né esclusivamente né prevalentemente, all'impianto teorico-dottrinale. L'approccio storico interpretativo dà, al riguardo, maggiori garanzie di flessibilità; e non tanto — come talvolta leggiamo — per fornire cronologie e per definire le aree di diffusione, che sono elementi di grande rilevanza ma di per sé constatativi o narrativi, quanto per ricercare le motivazioni di un ricorso/rifugio nel dualismo e nei suoi miti, come risposta soddisfacente a sollecitazioni culturali e religiose ben precise. Tali risposte storiche non potranno mai essere considerate ripetitive: sono uniche perché unico è il contesto da cui scaturiscono le domande. Sotto la veste fenomenologica e storica sono da ricercarsi le ragioni e le differenziate motivazioni.

Le forme del dualismo medievale: eresie cristiane o religioni?

Una diffusa ambiguità terminologica è venuta a complicare ulteriormente un problema di difficile soluzione e che tuttora necessita di approfondimenti. Da quando la medievistica si è spaccata sulle due interpretazioni[6], non si è fatto

[4] Rispettivamente: J. Ries, *Les chrétiens* cit., p. 291; G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989, p. 45.

[5] U. Bianchi, *Il dualismo come categoria* cit., passim, presenta uno schema tipologico astratto, nonostante avvertimenti precauzionali di senso contrario; I.P. Couliano, *I miti dei dualismi* cit., p. 36.

[6] Da una parte A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, pp. 229-30, il quale parla di un insegnamento non cristiano e di una forma di vita cristiana, riprendendo la conclusioni di A. Dondaine, *L'origine de l'hérésie médiévale*, in RSCI, 6 (1952), pp. 47-78; G.C. Benelli, *La Gnosi, il volto oscuro della Storia*, Milano 1991, p. 212: «...una vera religione alternativa rispetto al Cristianesimo ancorché ... fondata sul messaggio di Cristo» — fra i più rappresentativi —; dall'altra R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli 1963, pp. 329-30; Id., *Églises et théologies cathares*, in *Cathares en Languedoc*, Toulou-

nulla per capire o smentire le motivazioni addotte dagli uni o dagli altri. Si è continuato ad usare indifferentemente il termine «religione» o «eresia» — perfino entrambi da uno stesso autore — riferendoli ai Pauliciani, ai Bogomili e ai Catari[7]. A meno che il primo termine non venga impiegato per significare genericamente una particolare *religio*, cioè una fede vissuta o come «ordine» all'interno della famiglia cristiana; ma con ciò non si entrerebbe nel merito del problema. Il Manselli difende la «cristianità» soprattutto dei Bogomili e dei Catari per una doppia ragione: la prima è che

> «le fonti stesse dell'eresia non sono riconducibili a un profeta o a qualche personaggio più o meno grande, ma scaturiscono unicamente dalla Scrittura ... tutta la fede è fondata in modo decisivo sulla Scrittura: gli apocrifi, infatti, come l'*Interrogatio johannis* o la *Visio Isaiae* non vi hanno assolutamente funzione determinante;»

e la seconda è suggerita da loro stessi, che in null'altro si autoidentificano se non nei «boni christiani»:

> «vogliono essere considerati come cristiani, anzi come "buoni cristiani"»[8].

Sulla prima affermazione ci sarebbe da ridire, se non altro perché contraddice ai fatti e alle testimonianze. Innanzi tutto il canone della rivelazione non è identico a quello cattolico: il Vecchio Testamento è rifiutato totalmente o in parte, come ispirato dal dio malvagio. E ciò comporta, perlomeno, un cristianesimo disancorato dalla sua storia e dalla sue tradizioni. Quanto agli apocrifi, l'*Interrogatio Iohannis* — opera madre della letteratura bogomila — fu portato in Italia da Nazario della chiesa di Concorezzo intorno al 1190, di ritorno da un viaggio in Bulgaria dove aveva accompagnato il vescovo Garatto. Esso divenne il *secretum* per antonomasia dei Catari concorezzesi, cui Nazario rimase sempre fedele, e che plasmò con influsso diretto l'evoluzione del dualismo moderato. L'altro apocrifo, la *Visio Isaiae* — del II sec., scritto forse da un ebreo influenzato dalla Gnosi —, nella versione latina redatta e diffusa in Italia del Nord ed anche in

se 1968 (Cahiers de Fanjeaux, 3), pp. 134-5; Id., *Évangelisme et mythe dans la foi cathare*, in «Heresis», 5(1985), pp. 10-11, ma in *Una «Summa auctoritatum» antiereticale (ms. 47 della Bibliothèque Municipale di Albi)*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», s. VIII, XXVIII (1985), fasc. 6, pp. 330-1, 340, attenua di molto il suo rigido giudizio; e J. Duvernoy, *Le catharisme: la religion des cathares*, Toulouse 1976, ad es. alle pp. 7, 27.

[7] Ries, Bianchi e Couliano usano preferibilmente «religione»; Sfameni Gasparro «eresia»; Benelli entrambi.

[8] Trad. di R. Manselli, *Églises et théologies cathares* cit., p. 135; il «dualismo cristiano» viene riconfermato in *C'è davvero una risposta dell'Occidente a Zaratustra nel Medio Evo?*, in Id., *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1975 (Studi Storici, 5), in part. alle pp. 160, 164, 169. Parimenti il «cristianesimo cataro» è sostenuto con slancio e partecipazione da A. Brenon, *I catari. Storia e destino dei veri credenti*, Firenze 1990, ad es. alle pp. 6, 22, 55-74; Id., *Les Cathares: Bons Chrétiens et hérétiques*, in «Heresis», 13-14 (1989), in particolare alle pp. 122-23.

Provenza, influì in maniera determinante su parti della dottrina radicale, divenendo patrimonio culturale e dottrinale dei Catari di Desenzano e degli Albigesi. Ancora al tempo dello Pseudo Giacomo de Capellis e di Moneta vi erano molto affezionati e ai suoi *arcana* si affidavano con passione («Quem libellum carius amplectuntur»; «...quaedam arcana, quibus vehementissime innituntur»)[9]. La ricezione di questi due testi nel *De heresi catharorum*, nella *Disputatio*, nella *Glossa* al *Pater*, nelle *Summae* appena citate e nella *Brevis summula*, accertata pur con variazioni e parallelismi, smentisce quanti, con il Manselli, attribuiscono loro un ruolo minimo e non determinante per non essere riconosciuti ed accettati da tutti.

La questione resta aperta. Un'ipotesi, avanzata dal Merlo[10], tende a superare l'alternativa *cristianità/non cristianità*:

> I catari si autodefinivano «buoni cristiani», e ciò non è contradditorio col ritenerli «gnostici» trovatisi all'incrocio tra forme di pensiero e di vita prossime ma eterogenee e storicamente contrastanti, di cui tentarono o dovettero tentare una sintesi: per soddisfare al duplice bisogno di una religiosità cristiana più autentica e di una risposta razionale alle fondamentali domande intorno all'esistenza umana e alla divinità. Il dualismo orientale fornì una strumentazione concettuale «globale», a completamento e spiegazione dei testi evangelici, di fronte a esigenze «globali» di uomini dell'Occidente.

Se la motivazione ipotetica è più plausibile rispetto alla rigida interpretazione «cristiana» del Manselli — ma si avanzano dubbi sostanziali sulla «risposta razionale», che ci sembra invece più un'esigenza di conoscenza intuitiva e fantastica o mitica che non logico/intellettiva — non vengono però indicati i contenuti su cui vien fatto il confronto cristianesimo/gnosi. A noi sembra che ciò debba avvenire tentando una chiarificazione, per quanto possibile, del rapporto mito/Sacra Scrittura: difesa del *secretum* (che è l'impianto mitologico dei dualisti) attraverso l'esegesi biblica; o esegesi biblica, normalmente letterale ma sulle parabole radicalmente allegorica, che stimola la fioritura dei miti e si intesse con essi. È, quest'ultima, la scelta interpretativa del Manselli, cui si dedicò negli ultimi mesi di vita. Il compianto medievalista aveva compreso che in questo consisteva il nocciolo dell'intera questione:

[9] Ps. Giacomo de Capellis, *Summa contra hereticos*, Cesena, Biblioteca Malatestiana, ms. s.I.VIII, f.19r; Moneta da Cremona, *Summa adversus Catharos et Valdenses*, ed. Th. Ricchini, Roma 1743, p. 218. Sull'argomento v. L. Paolini, *Italian Catharism and written culture*, in *Heresy and Literacy, c.1000-1530*, Cambridge 1994, p. 93; e più in generale, B. Hamilton, *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of Eastern dualist texts*, *Ibidem*, pp. 52-58.

[10] G.G. Merlo, *Eretici ed eresie* cit., pp. 44-45.

«...se l'evangelismo era l'aspetto pubblico della fede catara, sul quale cioè si voleva discutere pubblicamente, o non era piuttosto lo schermo sotto cui si cercava di nascondere il complesso delle dottrine segrete»[11].

Ci sembra tuttavia insufficiente proporre una funzione del mito quale agente psicologico della fede dualistica, quale volgarizzamento dell'esegesi biblica e sua riduzione alla mentalità popolare, e in conclusione quale elemento aggiuntivo della Bibbia. Prima di tutto perché il *secretum* bogomilo e cataro — la sede letteraria dei miti — è riservato a pochi dotti e talvolta neppure a tutti i perfetti, perché può disorientare e creare scandalo tra i fedeli: «ne populus scandalizaretur»[12]. Nella loro irrazionalità di favole fantastiche, i miti mescolano reminiscenze bibliche a leggende cristiane non canoniche o apocrife, a frammenti dell'apocalittica ebraica, a tradizioni popolari. Fanno parte di quell'ambito strettamente riservato ai dotti — «...e più uno ne produce, più è ritenuto sapiente»[13] —, a chi ha studiato nelle scuole superiori e nelle università, a quei *sapientes* e *doctores* cui è affidata la riflessione e l'elaborazione insieme mitologica, teologica, esegetica. Infatti, non sembra esistere una letteratura mitologica in piena autonomia dalla esegesi biblica e dalla riflessione teologica, ma il vincolo che le lega non è ancora stato sufficientemente chiarito. Il legame è complesso e profondo, se nel catarismo non viene superato nemmeno durante il processo di razionalizzazione della fede — o «scolastica catara» — dei primi decenni del Duecento. Il mito non è infranto: si cerca, piuttosto, per un verso, di dare una base credibile ad esso mediante un'esegesi appropriata, e per un altro, si opera un adeguamento delle credenze mitologiche alla Bibbia, in particolare al Nuovo Testamento. La persistenza dei miti, quasi la loro preferenza — i casi di Desiderio e di Giovanni di Lugio, che in larga parte non vi credono, sono minoritari — suscita dispute importanti nel mondo cataro. Con la logica che ritiene *stulta* la *quaestio* che non può essere dimostrata mediante la Scrittura, l'anonimo autore del *Liber de duobus principiis* — il principale fra i pochi testi catari rimastici — rimprovera l'avversario concorezzese di continuare a credere al mito del diavolo che avrebbe corrotto i quattro elementi del dio vero: «Non puoi provare questa tua fede mediante il Nuovo Testamento»[14]. E questo ci suggerisce che i miti catari, o almeno alcuni di essi, sono autonomi e preesistenti e resistenti all'esegesi biblica, e che il Vangelo è la norma o l'*auctoritas* che autentica la dottrina e il mito: se la verifica non è possibile, allora questi sono ritenuti falsi. È la conclusione alla quale perviene, in modo forse eccessivamente categorico, la Cazenave, trattando della

[11] Trad. di R. Manselli, *Évangelisme* cit., p. 11; Id., *C'è davvero una risposta* cit., pp. 157-172.

[12] *Liber supra Stella*, in Ilarino da Milano, *Eresie medioevali*, Rimini 1983, p. 360; ma per altre testimonianze sui *secreta* riservati a pochissimi, v. L. Paolini, *Italian Catharism* cit., p. 94.

[13] Trad. di *Liber supra Stella* cit., p. 336.

[14] Trad. del *Liber de duobus principiis*, ed. Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, SC 198, Paris 1973, pp. 61, 378.

querelle linguistica — la contrapposizione fra un'ermeneutica biblica che procede per forme di pensiero analogico e metaforico, e l'esegesi di tipo argomentativo — fra Alano di Lilla e i catari del suo tempo:

> ...in realtà il testo sacro per i catari non è che un pretesto. Il dualismo che vi leggono mediante interpretazione lo professano già ... La dialettica catara non precede il palesamento del dualismo, interviene solo per puntellarlo[15].

Continuità o riapparizione?

Sarebbe fin troppo semplicistico credere agli eretici scoperti a Colonia nel 1143/4 — il primo gruppo cataro con precisa strutturazione ecclesiale: vescovo, eletti o apostoli, credenti, uditori, e con la partecipazione di donne all'ordine sacerdotale —, che difendono una propria ascendenza apostolica:

> Quelli che furono messi al rogo ci dissero, durante il loro tentativo di difesa, che questa eresia a partire dai tempi dei martiri era stata tenuta nascosta fino al presente, e ininterrottamente aveva potuto perdurare in Grecia e in altre terre[16].

È solo un'opzione ideologica di autolegittimazione. Fosse altrimenti, fornirebbero indicazioni più precise su un punto così vitale che qualifica sia la loro autonoma identità che l'ostentata contrapposizione al clero e alla Chiesa cattolica. Di vero c'è solo un presunto legame contemporaneo con i Bogomili, peraltro non nominati. Forse però, tuttavia, non sono in grado di avere consapevolezza storica, se si autoescludono dal numero degli «esperti della loro fede» e «maestri». Anche la testimonianza, di un secolo prima, di Gerardo Sagredo, vescovo missionario di Csanàd in Ungheria (1030-1046), già per qualche tempo abate di San Giorgio a Venezia

> — ...zoppica invece in molte (eresie) l'infelice Grecia che ha deciso di non vivere più senza di esse[17] —,

va letta in chiave di mera contestualità. Non indica, per di più, dipendenze o filiazioni, né qualificazioni in senso dualistico. Pertanto, l'anello di congiunzione fra Bogomili e Catari, accertato in altre fonti e confermato da contatti reciproci avvenuti fra XII e XIV sec. — l'intero arco di esistenza storica del catarismo —,

[15] Trad. di A. Cazenave, *Langage catholique et discours cathare: les écoles de Montpellier*, in *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, a cura di A. Cazenave-J.-F. Lyotard, Paris 1985, p. 152.

[16] Lettera di Evervino di Steinfeld a san Bernardo, MIGNE, PL, 182, n. CDLXXII, col. 680, trad. in L. Paolini, *Eretici del Medioevo. L'albero selvatico*, Bologna 1989, p. 125.

[17] Trad. in Id., *Eretici* cit., p. 22.

non sembra far parte di una catena che risale ai Pauliciani, ai Manichei, agli Gnostici. Una continuità storica fra tutte le forme del dualismo medievale, ad eccezione dei Bogomili-Catari, non viene normalmente sostenuta perché non accertata. È ben vero che Anselmo di Alessandria, che scrive verso il 1270[18] — molto tardi rispetto ai fatti che descrive; noi, del resto, non sappiamo da dove tragga le informazioni —, ponendosi il problema delle origini dell'eresia, fa risalire la causa del dualismo a Mani e alla sua predicazione in Tracia, in Bulgaria, in Macedonia e in Lidia e alla successiva costituzione di tre episcopati manichei. Ma se il suo racconto diventa credibile, o perlomeno verisimile, nell'indicare i modi e i tempi dell'irradiazione dai Balcani a Costantinopoli alla Francia all'Italia, in occasione della seconda crociata e per gli scambi commerciali, resta del tutto gratuito il richiamo a Mani e ad una continuità istituzionale in Chiesa, fra III ed XI sec., quando è certo che la persecuzione di Giustiniano nel VI sec. aveva determinato la scomparsa del manicheismo nelle terre dell'impero.

Di fronte al silenzio della storia si moltiplicano le più svariate ipotesi degli storici, tanto più che la questione s'interseca con la discussione storiografica sull'origine dell'eresia medievale. E si sa che nella ben nota polemica fra Morghen e Dondaine il dualismo è il centro della controversia[19]. Il primo, a sostegno della sua tesi sull'origine occidentale, spontanea ed evangelica dell'eresia nell'XI sec., respinge con vigore sia ogni continuità con le antiche eresie dualistico-teologiche, sia la dipendenza del catarismo dal bogomilismo: l'identità del dualismo cataro risiede nel suo carattere essenzialmente morale e antropologico. Nessuna filiazione, dunque, ma solo simultaneità tra le forme del dualismo medievale. Tale impostazione sconta il presupposto che l'evangelismo ereticale, unico ispiratore del dualismo etico, nelle forme di una semplicistica esegesi letterale, sia affidato a laici incolti ed illetterati. Il che, oggi, non è più sostenuto da nessuno. Al contrario, l'ispirazione e la matrice intellettualistica della maggior parte delle eresie dell'XI sec. e del catarismo trova ampio seguito[20]. Con ciò non s'intende avallare la tesi della continuità, proposta dalla maggior parte degli storici — in passato

[18] Anselmo di Alessandria, O.P., *Tractatus de hereticis*, ed. A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, II, ora in Id., *Les hérésies et l'Inquisition, XII^e-XIII^e siècles*, a cura di Y. Dossat, London 1990, pp. 308-312 per la parte storico/narrativa; trad. in L. Paolini, *Eretici* cit., pp. 127-129.

[19] R. Morghen, *L'eresia nel Medioevo*, in ID., *Medioevo cristiano*, Bari 1968 (1ª ed. 1951), pp. 212-224; Id., *Problèmes sur l'origine de l'hérésie au moyen-âge*, in *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11^e-18^e siècles*, Paris 1968, pp. 121-138; A. Dondaine, *L'origine de l'hérésie* cit., pp. 47-78; G. Cracco, *Un problema sempre aperto: l'origine dell'eresia medievale*, in «Cultura e scuola», 79(1981), pp. 102-12.

[20] Ad es.: C. Violante, *La povertà nelle eresie del secolo XI in Occidente*, in Id., *Studi sulla cristianità medioevale*, Milano 1975, pp. 77 nota 15, 80, 82-83, 92, 100, 103-104; G. Cracco, *Le eresie del Mille: un fenomeno di rigetto delle strutture feudali?*, in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X^e - XIII^e siècles)*, Roma 1980, in specifico alle pp. 358-9; E. Werner, *Alla ricerca del dio nascosto: eretici e riformatori radicali nel secolo XI*, in «Quaderni storici», 64(1987), pp. 61-79; L. Paolini, *Italian Catharism* cit., pp. 83-103.

dal Runciman, dall'Obolensky, dal Söderberg, dal Dondaine, dal Borst, dal Grundmann, dal Dujcev per i Bogomili; più di recente dal Loos, dal Ries, e sostanzialmente anche dal Puech e dalla Sfameni Gasparro —, che via via affinano e correggono le singole tesi mediante analisi sincroniche e teorie sulle analogie formali dei molteplici dati dottrinali e della pluralità dei miti, che definiscono in astratto la varietà differenziata degli «influssi» e «tradizioni», della «sicura catena di prestiti» e della «convergenza di temi». Si tratta, beninteso, per la maggior parte di una continuità indiretta, resa complessa da evoluzioni interne nelle singole eresie e da inserzioni secondarie di miti e credenze non pienamente verificabili. Il metodo analogico — caro agli storici delle religioni —, nell'oggettiva impossibilità di stabilire una materiale continuità fra i dualismi antichi e medievali, è divenuto la principale norma conoscitiva a sostegno della continuità. Ma è una continuità che prescinde, o comunque attribuisce scarsa rilevanza alla «continuità storico-diffusionistica», per dirla con le parole di Bianchi[21]. Infatti, poiché si basa sul raffronto sincronico, si ferma alle stesse analogie formali, alle varianti indistintive; non richiede, cioè, un'ulteriore comprensione, né è interessato alle differenze sostanziali che lo stesso mito o lo stesso principio dottrinale assumono in contesti diversi per cultura, istituzioni, comportamenti sociali.

Fra i sostenitori della continuità e quelli della discontinuità — che si riducono al Morghen, al Manselli e al Lemerle per i Pauliciani — vi sono i fautori della *résurgence*, dell'eterno risorgere del dualismo[22]. In questa immagine del «riaffiorare» può giuocare liberamente un ruolo determinante sia lo spontaneismo religioso, sia trasmissioni dottrinali non documentate; il che comporta una continuità criptica, mentre le cesure sono solo apparenti. Merita un cenno l'isolata ipotesi non dimostrabile della Brenon, che vede «nel catarismo uno di quei paleocristianesimi, addormentato, dimenticato e un po' fossilizzato in un qualunque monte Athos, e rivificato bruscamente in un periodo storico che presentava tutte le condizioni favorevoli». Che modifica, solo in parte, l' «éternel recommencement, *tradition* et *résurgence* spontanée du christianisme primitif» della Thouzellier[23]. Il tempo della *résurgence* è, per loro, l'XI secolo — ancora una volta il problema del dualismo medievale si salda con quello delle origini dell'eresia in Occidente —, in cui sono innegabili i parallelismi con la dottrina e i comportamenti dei Bogomili: l'imposizione delle mani per conferire lo Spirito Santo (Orléans 1022), la morte violenta che prefigura l'*endura* catara (Monforte 1028),

[21] U. Bianchi, *Il dualismo come categoria* cit. pp. 6-7. Si veda una buona messa a punto di questo problema, in M.-H. Vicaire, *Le catharisme: une religion (1935-1976)*, in *Historiographie du catharisme*, Toulouse 1979 (Cahiers de Fanjeaux 14), in part. alle pp. 390-96.

[22] Chr. Thouzellier, *Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale*, ora in Ead., *Hérésie et hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Roma 1969, pp. 1-15; G.C. Benelli, *La Gnosi* cit., ad es. pp. 211 («risorgenza neo-gnostica» del catarismo), 215; A. Brenon, *I catari* cit., in part. alle pp. 105-108.

[23] A. Brenon, *I catari* cit., p. 107; Chr. Thouzellier, *Tradition* cit., p. 15.

l'incarnazione illusoria di Cristo e la condanna del matrimonio e della procreazione dei figli mediante rapporti sessuali e il rifiuto dei cibi che sono frutto di coito (Soissons 1114). Ma l'ipotesi della «risorgenza» si infrange sull'assoluta inesistenza di un modello propositivo e di un organico discorso sistematizzante, ben presenti nelle antiche eresie a base gnostico-dualistica, mentre qui si possono vedere solo delle frammentate negazioni. Crediamo che queste schegge di dualismo, questi aspetti disorganici e «terminali», proprio perché importati molto probabilmente dai Balcani e trapiantati in Francia e in Italia, manchino della loro stessa ragione, della radice, del sistema di cui organicamente erano parte, ma altrove. Per questo motivo, pur destando scalpore e scandalo, non caratterizzano il contesto e le tensioni riformistiche. Dagli anni Quaranta in poi del XII secolo, come si è visto, quando un ponte missionario dualistico è testimoniato a Colonia, da allora sì il rapporto di *patronage* differenziato negli *ordines* (di Bulgaria, di Tracia e di Bosnia) e di filiazione — non meccanico, come vedremo — comporta, via via, un modo di sentirsi complessivamente chiese affiliate e missionarie in Occidente, partecipando al vincolo d'ordine e al patrimonio mitologico-dottrinale.

Ma continuità o discontinuità rispetto a che cosa? Poiché ogni formula — e su questo concordiamo pienamente con Manselli — dovrà tener conto che l'indagine fenomenologica sulle eresie dualistiche medievali ha accertato una sostanziale e profonda diversità e novità rispetto agli antichi dualismi, ed una precisa ed autonoma identità che le differenzia fra loro anche quando si possa ammettere una filiazione:

> Riteniamo di essere di fronte ad un diverso atteggiamento religioso, dove eventuali analogie o persino continuità dottrinali conducono, però, a risultati profondamente differenti[24].

Così non si potrà mai sostenere, realisticamente, che i Catari siano dei Bogomili trapiantati in Occidente, perché i vincoli che li uniscono — e quindi anche e soprattutto il dualismo di tipo moderato — non prevalgono sul contesto fino a renderlo inutile e non sciolgono quei fattori complessi, apparentemente contrastanti, ma inscindibilmente intrecciati in complessità dinamica, che sono gli ideali di fermento religioso e culturale che animano l'Europa occidentale coinvolgendo diffusamente i laici nella seconda metà del XII secolo. Ogni semplificazione, basata sulle analogie dottrinali, risulterebbe riduttiva e fuorviante. Ed anche proporre il dualismo come sistema unico ed inalterato, su cui si innestano varianti infinite, se è appagante su un piano logico, non soddisfa su quello storico, antropologico ed esistenziale, in cui le scelte e i comportamenti sono complessi e non meccanici. Or dunque, la ricerca delle ascendenze e delle analogie

[24] R. Manselli, *Lo gnosticismo come fenomeno storico e come atteggiamento religioso*, in «Archivio di Filosofia», LIII (1985), p. 302.

formali rispetto allo gnosticismo, al manicheismo al marcionismo e all'origenismo — su cui si è sviluppata un'autentica giungla storiografica — non va condotta come la costruzione ad incastro di un puzzle, bensì interpretando le forme e i principii come risposte ad esigenze storiche precise e particolari. Così, se oggi sembra prevalere la tesi secondo la quale le eresie dualistiche medievali sono «a pieno diritto una nuova forma di Gnosticismo», «perché le strutture dei «loro» dualismi sono di tipo 'gnostico', e non manicheo»[25], non possiamo prescindere dalle importanti considerazioni del Manselli[26], che possiamo così sintetizzare semplificandole. Se propendessimo per una matrice gnostica, non riusciremmo a spiegare la centralità del problema, drammatico e quasi onnicomprensivo, dell'origine e del significato del male, a tutti i livelli; né l'importanza che ha, nel processo di liberazione, la dura ascesi dei perfetti — mai praticata dagli gnostici — rispetto al «risveglio» ed alla conoscenza, imprescindibile ma insufficiente: per i dualisti medievali nessuna gnosi è in sé liberatrice; né l'efficacia salvifica del *consolamentum*, che tuttavia può venir meno — e quindi deve essere ripetuto — ad ogni caduta di peccato grave; infine, delle teorie gnostiche manca il processo razionale ed ordinato di discesa ed ascesa degli spiriti nella e dalla materia, e manca l'atteggiamento di élite intellettuale, superiore ed esclusiva. Se invece optassimo per la matrice manichea — alla quale il compianto maestro attribuisce un'importanza maggiore, proprio in relazione al problema del male — non ci spiegheremmo l'assenza pressoché totale della vastissima letteratura manichea, apocrifa ed estranea al canone della rivelazione, e del complesso di miti cosmogonici che da essa scaturisce; e l'assenza della rivelazione di Mani, migliore e successiva a quella di Cristo.

Estraneità, allora, all'influsso dei dualismi antichi? Certamente no, perché sull'apparente continuità formale prevalgono sì le fratture e le differenze sostanziali che escludono una dipendenza organica, tuttavia

> lo gnosticismo e gli altri fenomeni, in qualche modo similari, successivi, hanno ... esercitato una funzione storica ricorrente e finalizzata in una stessa direzione. Tutti questi fenomeni si sono presentati come via di salvezza individuale e collettiva secondo un indirizzo decisamente spiritualistico, contro ogni e qualsiasi cedimento alla materialità ed alle sue forme di manifestazione nella vita della Chiesa. In tal modo essi hanno professato un radicalismo spirituale che diventava aspra e pungente critica contro ogni cedimento della Chiesa ufficiale verso la mondanità[27].

[25] G.C. Benelli, *La Gnosi* cit., rispettivamente alle pp. 230, 165 nota 2, ma anche 178, 211, 235.
[26] R. Manselli, *C'è davvero una risposta* cit., in particolare alle pp. 167-172; Id., *Lo gnosticismo come fenomeno* cit., pp. 299-308.
[27] Id., *Lo gnosticismo* cit., p. 307.

B. I PAULICIANI

Guerrieri e iconoclasti: dall'Armenia alla Tracia

Le informazioni essenziali sulle vicende storiche dei Pauliciani si ricavano dalla *Storia utile* dello scrittore e diplomatico bizantino Pietro di Sicilia, inviato nell'869 in missione di pace a Téfrik in Anatolia, sull'Eufrate superiore, dall'imperatore Basilio I presso il capo pauliciano Chrysocheir[28]. Durante i nove mesi di permanenza fra di loro egli raccolse notizie della loro storia e fede, che tuttavia non dissipano i dubbi di una conoscenza che ancor oggi su molti aspetti è incerta. Il fondatore sembra essere stato, al tempo dell'imperatore Costante II (641-668), Costantino di Mananali, il quale assunse, per venerazione e predilezione verso l'apostolo Paolo, il nome di Silvano, uno dei suoi discepoli. Diventò poi tradizione che tutti i *didaskaloi* o capi pauliciani adottassero il nome dei discepoli dell'apostolo, e che le comunità si identificassero con le chiese di fondazione paolina. Lo stesso nome di Pauliciani sembra derivato da Paolo di Tarso.

La culla di questa eresia, secondo i dati in nostro possesso, sembra sia stata l'Armenia, dalla quale i primi Pauliciani fuggirono a causa della persecuzione del *katolikòs* armeno Narsete III (641-661), passando in territorio bizantino, nel Ponto, dove fondarono, nel tempo, le comunità di Kibossa e di Episparis in Phanaroia. Condannati come eretici nel concilio di Dvin del 719, furono definiti iconoclasti e adoratori del sole dal *katolikòs* armeno Giovanni di Ozun. In periodo di iconoclastia, nonostante le divisioni interne, conobbero la massima diffusione, anche in territori di dominazione araba, soprattutto sotto la guida del *didaskalos* Sergio-Tichico, uomo di grande carisma. L'imperatore iconoclasta Costantino V, in cambio della libera professione e predicazione della loro fede, sfruttando le loro eccellenti doti di guerrieri, ne trasferì un buon numero in Tracia, a difesa delle frontiere contro i Bulgari. Intanto le comunità pauliciane si davano strutture di vere chiese con precise gerarchie.

Quando l'iconoclastia ebbe termine, ripresero le persecuzioni contro di loro — si ricordano i massacri di Teodora dell'842 —, che furono indotti ad emigrare in massa nell'emirato di Melitene e ad allearsi con gli arabi contro Bisanzio. E proprio in Anatolia, in territorio di dominazione araba, costituirono quasi uno

[28] La *Storia utile. Confutazione e distruzione della falsa e vana eresia dei Manichei, detti anche Pauliciani* è edita, con traduzione francese, in *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, a cura di Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachrissanthou, J. Paramelle, in «Travaux et Mémoires», 4(1970), pp. 3-78. Per un orientamento complessivo, si vedano gli studi di N.G. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, The Hague-Paris 1967; P. Lemerle, *L'Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, in «Travaux et Mémoires», 5(1973), pp. 1-144; M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha 1974, pp. 32-40, che affronta il dualismo medievale, pur cogliendo le particolarità e divergenze, come fenomeno globale, dai Pauliciani ai «cristiani» di Bosnia.

stato territoriale intorno alla città di Téfrik, da cui muovevano per compiere incursioni militari a danno di villaggi e città bizantine. Si erano in tal modo trasformati da fedeli soldati in nemici dell'impero. L'imperatore Basilio I il Macedone tentò di recuperarne l'alleanza, ma la missione diplomatica di Pietro di Sicilia fallì; soltanto con le armi riuscì a piegarli, e dopo aver subìto una sonora sconfitta. Nell'872 le truppe imperiali li annientarono e Téfrik venne distrutta. Da allora non costituirono più un pericolo per Bisanzio, che spesso li utilizzò come mercenari, come ad esempio in Italia contro i Normanni nel 1041. Annientati o dispersi, i Pauliciani non riuscirono più a costituirsi in stato. Nel 970 l'imperatore Giovanni Zimisce li deportò in massa dalla Siria e dall'Armenia nei pressi di Filippopoli (Plovdiv), nuovamente in Tracia, ai confini con la Bulgaria, dove è possibile ipotizzare contatti ed influssi sui Bogomili. La principale osservazione che la vicenda pauliciana ci suggerisce è l'opposizione indomita all'ordine sociale e al potere politico ed ecclesiastico, la volontà di non integrarsi, contrapponendo proprie istituzioni. Sarà, questa, una costante di tutte le forme del dualismo medievale.

Dottrina e comportamenti: fra rifiuti e controistituzioni

L'origine oscura investe anche la dottrina dei Pauliciani[29], ovvero gli antecedenti su cui autonomamente e gradualmente svilupparono la loro fede. Le fonti bizantine avverse — le uniche che ci siano pervenute — effettuano, verosimilmente, una riduzione drastica del loro pensiero teologico esegetico, enfatizzando gli aspetti negativi, di rifiuto e di incompatibilità con la fede cattolica. È la parzialità di chi procede non per capire, ma per catalogare secondo criteri impropri perché lontani — nella fattispecie, il manicheismo —, e per condannare, sforzando in negativo e su un piano dogmatico quei particolari, talvolta secondari, che mettono in allarme l'ortodossia. Si perdono in tal modo le articolazioni del pensiero religioso, i bisogni e le risposte corrispondenti, le esperienze vissute. Le fratture, ben evidenti, non vengono affrontate con la volontà della composizione possibile, ma con la denuncia di un'assoluta inconciliabilità. Il versante, allora, delle negazioni e dei rifiuti è assai più ricco di quello delle proposte, che per forza di cose dovrebbe presentare aspetti positivi. Innanzi tutto il canone della rivelazione è condizionato dal rifiuto totale del Vecchio Testamento — i profeti sono «bugiardi e ladri» —, delle due lettere di Pietro e dell'Apocalisse; mentre prediligono, del Nuovo Testamento, il vangelo di Luca, le quindici lettere di Paolo (posseggono infatti una Lettera ai Laodicesi), e le lettere «maledette

[29] Per un'informazione analitica della dottrina e del pensiero pauliciano, si veda: R. Manselli, *L'eresia del male* cit., pp. 71-75; P. Lemerle, *L'Histoire* cit., pp. 126-35; G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et hermetica*, Roma 1982, pp. 192-199; I.P. Couliano, *I miti* cit., pp. 227-236; G.C. Benelli, *La gnosi* cit., pp. 164-177.

da Dio del loro maestro Sergio, piene d'orgoglio e di empietà». Negano la reale incarnazione di Cristo — «solo in apparenza» —, e, benché lo considerino un angelo, sostengono le sue reali sofferenze sulla croce. Se da una parte escludono la sua partecipazione alla natura umana, dall'altra negano che egli sia partecipe della natura divina. Il titolo di «Figlio di Dio» è la ricompensa per aver adempiuto la missione affidatagli dal Padre di portare la rivelazione divina agli uomini e di soffrire fino alla morte in croce. Rifiutano il simbolo della croce, che coprono d'insulti: «non bisogna venerare questo pezzo di legno, questo strumento maledetto». Non riconoscono la verginità di Maria, in quanto ha avuto altri figli, e ne deprezzano la funzione di Madre di Dio riducendola a semplice «borsa» o «canna» attraverso cui Cristo è passato. Rifiutano i sacramenti del battesimo, del matrimonio e dell'eucarestia, per cui negano il mistero della transustanziazione, ritenuta «solo simbolica». Rifiutano l'intera gerarchia sacerdotale, accomunata alla figura di Pietro, avversario di Paolo al concilio di Gerusalemme. Infine non riconoscono i santi.

Se a tutte queste negazioni e rifiuti aggiungiamo il disprezzo per questo mondo visibile, ben poco resta di positivo e di propositivo nella costruzione dottrinale pauliciana. Resta un forte e radicale spiritualismo, sorretto dalla distinzione e contrapposizione paolina fra il secolo presente e il mondo futuro, fra le opere della carne e quelle dello spirito, fra la legge e la giustizia umana e la carità di cui Cristo si è fatto testimone. È il «vangelo» di Paolo, al quale essi attribuiscono un valore esclusivo, non una semplice predilezione, ad indurli alla forma esasperata del dualismo originario:

> Dichiarano che ci sono due principii, e cioè un dio cattivo e un dio buono, e che l'uno è autore e padrone di questo mondo e l'altro del futuro ... che essi chiamano dio celeste, il quale non ha nessun potere su questo mondo, ma solo sul secolo futuro[30].

Sono tuttavia assenti — a meno che Pietro di Sicilia non ne sia stato deliberatamente tenuto all'oscuro — i racconti mitici che nella tradizione gnostica e manichea accompagnano la dottrina dei due principii originari. Sembra, allora, che quella «sola cosa che ci separa dai Romani», cioè il dualismo, spoglio di ogni cosmogonia intellettualistica di matrice ellenistica, si configuri come triste esperienza esistenziale, come particolare antropologia religiosa, come cultura e cristianesimo popolare e intransigente, che dalla coscienza di una totale negatività della creazione del mondo visibile rifugge verso una conclamata fede e speranza per il «secolo futuro». Con questi occhi leggono e interpretano il Nuovo Testamento, in chiave allegorica e dualistica. Tutto ciò ha valore, a prescindere dall'influsso del marcionismo — «marcionismo degradato e popolare», secondo

[30] Trad. della *Storia utile*, in *Les sources grecques* cit., pp. 19, 36.

Couliano[31] —, riconosciuto dalla maggior parte degli storici ad eccezione della Garsoïan. E non come «antecedente» storico unico, né come semplice «reviviscenza», né per un raffronto sulle analogie, che del resto non colmano differenze importanti — si pensi al diteismo di Marcione, che contrappone il dio buono al dio giusto (non al dio *poneròs* pauliciano), alla sua concezione modalistica di Cristo, all'esegesi rigorosamente letterale della Scrittura —, ma per la stretta parentela che i due complessi religiosi presentano. Entrambi concepiscono la redenzione dell'uomo per iniziativa del dio celeste e sconosciuto, e la salvezza non è riposta nella conoscenza, ma nella fede in Cristo, che è annunciatore del regno futuro, e che ha corpo angelico apparente. E a prescindere anche da una qualche possibile influenza del manicheismo, che alla fine del VI secolo sembra essere rifiorito in Armenia. Da esso i Pauliciani possono aver assunto un atteggiamento di rifiuto verso i sacramenti — principalmente il «battesimo d'acqua» e l'eucarestia —, la predilezione per l'esegesi allegorica della Sacra Scrittura, l'individuazione del principio del male nella figura del diavolo. Comunque sia, e per quel poco che le fonti ci dicono, il loro intransigente radicale spiritualismo li indusse ad assumere comportamenti antinomici, o di aperto dissenso, non solo nei confronti della Chiesa e della religione ufficiale, ma anche dell'autorità civile e delle regole della società in cui vivevano. E storicamente si costituirono in una sorta di «antichiesa» e di «antistato».

C. I BOGOMILI

Contadini ribelli e monaci eruditi

La vicenda storica degli eretici bogomili ci sembra presentare molte e strette analogie con quella dei Pauliciani, pur in assenza o per l'irrilevanza della componente etnica, che in questi ultimi era stata preminente e determinante, essendo un popolo di razza e di lingua armena. L'essere bulgari accentuò, tutt'al più, in determinati periodi della loro storia, l'antibizantinismo dei Bogomili, ma non precluse una larghissima diffusione della loro fede nelle terre dell'impero e fra la popolazione greca, slava, serba, bosniaca e forse anche russa. Ci viene conferma che il dualismo, nelle sue realizzazioni storiche, sul versante sociale, politico ed ecclesiastico, presenta comuni tratti di antisistema e di antichiesa con gerarchie proprie. L'unica eccezione riguarderebbe la Bosnia, tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, dove il bogomilismo divenne religione ufficiale dello stato sotto il ban Kulin[32].

[31] *I miti* cit., p. 234.

[32] F. Conte, *Gli Slavi. Le civiltà dell'Europa centrale e orientale*, Torino 1991, p. 512; J. Duver-

Dal *Discorso contro la recente eresia di Bogomil* del prete Cosma[33], trattato composto fra il 969 e il 972, apprendiamo che l'eresia si manifestò e si diffuse «in terra bulgara» — forse più propriamente nella Macedonia — sotto il regno dello zar o imperatore dei bulgari Pietro (927-69), ad opera del pop Bogomil, «un prete di campagna» o comunque un appartenente al basso clero. Le indicazioni storiche fornite da Cosma, confermate da altre fonti contemporanee e successive, definiscono anche il contesto politico/sociale che favorì l'esplosione ereticale e al contempo connotano il bogomilismo delle origini come «movimento ascetico e rivoluzionario»[34]. Per alcuni storici, per di più, il contrasto sociale in atto in Bulgaria, nel quale intervenne la predicazione di Bogomil a favore dei contadini contro il regime sociale di feudalizzazione, di cui si ritenevano responsabili sia il clero bizantino che le autorità civili, è ritenuto il fattore decisivo e il detonatore latente, più di ogni altro influsso o tradizione eretica esterna[35]. Al di là di ogni sopravvalutazione del ruolo delle strutture economico/sociali nei fenomeni religiosi di natura complessa, quali le eresie, che è consuetudine della storiografia marxista, resta il carattere — non rimovibile — di un bogomilismo popolare e contadino, ribelle ed eversivo, antibizantino, per tutto ciò che la cultura bizantina rappresentava di ideologia normativa. L'eresia bogomila si radicava in un momento di crisi e di trasformazione della società bulgara del X secolo, e nello scontro fra tendenze culturali non componibili si faceva rappresentante — così sembra — di una cultura popolare ispirata a un razionalismo ingenuo e folklorico, contro la cultura dominante del potere retta e consolidata su un razionalismo classico[36].

> Insegnano ai loro seguaci di non sottomettersi alle autorità, disprezzano i ricchi, odiano gli imperatori, si fanno beffa dei più anziani, insultano i signori feudali (*boiari*), ritengono che Dio provi ripugnanza per chi serve l'imperatore e ammoniscono ogni servo a non lavorare per il proprio padrone[37].

noy, *Le catharisme: l'histoire des cathares*, Toulouse 1979, pp. 71-72, che considera i «cristiani di Bosnia» catari a tutti gli effetti: «La conversion totale et définitive à la foi cathare, marquée par l'abandon du baptême d'eau et l'expulsion de l'évêque catholique...».

[33] Si veda la traduzione francese fatta da H.C. Puech-A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris 1945.

[34] H.Ch. Puech, *Il manicheismo*, in J. Doresse, K. Rudolph, H.Ch. Puech, *Gnosticismo e manicheismo*, Bari 1988, p. 266.

[35] D. Angelov, *Aperçu sur la nature et l'histoire du Bogomilisme en Bulgarie*, in *Hérésies et Sociétés* cit., pp. 76-77; G.C. Benelli, *La Gnosi* cit., p. 194. Di Angelov indichiamo anche, con la necessaria cautela per la matrice ideologizzata, *Il Bogomilismo. Un'eresia medievale bulgara*, Roma 1979, in part. alle pp. 43-80, 132-42, 329-70.

[36] G.C. Benelli, *La Gnosi* cit., pp. 192, 194-95, 208.

[37] Trad. di Puech-Vaillant, *Le traité* cit., p. 86.

Tutto questo non ci sembra costituire — come giustamente è stato osservato — «un programma di azione politica rivoluzionaria»[38], positiva, volta a modificare e migliorare le condizioni di vita associata, ma piuttosto una forma coerente — in quel contesto — del loro atteggiamento anticosmico ed antinomico. Il mondo e la società non erano, per la loro fede, realtà da trasformare, ma da odiare e da rifuggire come opera, in qualsiasi veste si presentasse, di un malvagio demiurgo. Lo stesso antibizantinismo, costantemente evidenziato dalla storiografia e riscontrabile nelle fonti, non trova sufficiente motivazione in un presunto atteggiamento nazionalistico dei Bogomili[39]: era la «cristianità bizantina» il principale obiettivo da combattere, per tutto ciò che rappresentava ideologicamente nell'assetto ordinato sia della Chiesa che della società civile. Non per nulla Cosma il prete, ben comprendendo il carattere eversivo della loro predicazione, ribadì in contrapposizione il principio tradizionale, universalmente accolto, dell'origine divina di ogni potere anche temporale: «lo zar e i boiari sono stabiliti da Dio»[40]. L'anarchismo sociale dei Bogomili, più ancora di quello politico, benché non abbia più raggiunto le forme violente iniziali, si mantenne costantemente saldo alle loro convinzioni religiose e morali, professato come un insieme di antivalori.

L'irradiazione del bogomilismo, verso oriente e verso occidente, fu dovuto ad un eccezionale spirito missionario e raggiunse momenti di massima intensità nel secolo XII. Dai centri di Preslav, di Ochrida e di Plovdiv — dove coesistevano con i Pauliciani, secondo la testimonianza di Anna Comnena — i predicatori bogomili diffusero la loro fede nella Bulgaria occidentale, radicandosi capillarmente e durevolmente per cinque secoli fino all'avvento della dominazione turca sul finire del XIV secolo. Nonostante le persecuzioni, come attesta ad esempio il Sinodico di Boril in occasione del sinodo di Tarnovo (1211). Contemporaneamente, ma sembra con minore forza diffusiva, il bogomilismo attecchì nelle terre slave, in Dalmazia, in Bosnia e in Serbia. E ad oriente raggiunse le coste dell'Asia Minore, penetrando fin nella Russia. Fu tuttavia nelle terre dell'impero bizantino che, dimessa l'iniziale spinta rivoluzionaria ed entrato in contatto con ambienti ellenistici dotti che contribuirono a modificare e ad arricchire quel suo fondamentale ingenuo razionalismo, il dualismo bogomilo assunse una struttura speculativa sistematica, integrando l'esperienza religiosa con la riflessione dottrinale ed esegetica. Eutimio d'Akmonia o della Peribleto, Anna Comnena ed Eutimio Zigabeno c'informano di fatti che attestano questa evoluzione, già a

[38] D. Obolensky, *Il Commonwealth bizantino. L'Europa orientale dal 500 al 1453*, Bari 1974, p. 181; Id., *The Bogomils*, Cambridge 1948, saggio fondamentale per ricchezza d'informazione, ora in parte superato quanto a problematica storica.

[39] I. Duicev, *I Bogomili nei paesi slavi e la loro storia*, in Id., *Medioevo bizantino-slavo*, Roma 1965, p. 280; J. Duvernoy, *Le catharisme* cit., p. 17.

[40] Trad. di *Le traité* cit., p. 86.

partire dal terzo decennio dell'XI secolo. Nella stessa Costantinopoli i Bogomili guadagnarono alla propria causa religiosa non solo monaci, ma anche notabili, appartenenti «alle più grandi famiglie». Il processo, cui l'imperatore Alessio I Comneno sottopose il medico Basilio, loro capo, intorno al 1110 con successivo rogo nell'ippodromo, fornì la misura di una situazione allarmante: «una folla di eretici», in cui faceva spicco una parte dell'élite culturale e sociale della capitale dell'impero. E il fenomeno non s'arrestò. Nel 1140 un sinodo patriarcale condannò gli scritti del monaco Costantino Crisomallo, che avevano larga diffusione nel monachesimo costantinopolitano, con l'accusa di bogomilismo. Tre anni dopo, Clemente di Sasima e Leonzio di Balbissa, vescovi della Cappadocia, furono condannati dal sinodo con la stessa accusa. E nel 1144 il monaco cappadoce Nifone fu scomunicato ed imprigionato alla Peribleto, dopo essere stato convinto della stessa eresia. Perfino il patriarca Cosma II Attico, nel 1147, ne rimase coinvolto, condannato e deposto con la medesima imputazione[41]. Il credito che l'eresia aveva ottenuto nei circoli religiosi e culturali bizantini ci conferma che alla guida del movimento, tra gli *eletti*, vi era un gruppo di teorici eruditi, chierici e monaci, teologi ed esegeti[42], capaci di tradurre in sistema ideologico e dottrinale — dunque in veste accettabile e credibile — una *religio* che in apparenza si reggeva su credenze rozze e fantasiose. E solo in un simile milieu, e non in altro modo, si riesce ad immaginare la composizione dell'*Interrogatio Iohannis*, l'unica fonte diretta, l'apocrifo bogomilo per eccellenza della chiesa di Bulgaria.

Uno degli aspetti che più colpiscono, nella storia dei Bogomili, è la loro capacità di dotarsi di istituzioni diocesane permanenti, di antichiese. Il pop Niceta, vescovo della chiesa greca di Costantinopoli, nel concilio cataro di Saint-Félix di Lauragais del 1167, ne enumerò cinque: chiesa di Romania (dei bizantini), di Dragovitza, di Melenguia, di Bulgaria e di Dalmazia. L'anonimo autore del *De heresi catharorum*, degli inizi del Duecento, ricorda la chiesa di Sclavonia, quasi certamente una chiesa slava di Bosnia. La menzione è confermata da Raniero Sacconi, ex cataro, nella *Summa de catharis et Leonistis*, composta nel 1250, il quale indica sei chiese: di Sclavonia, dei latini di Costantinopoli, dei greci della stessa città, di Filadelfia, di Bulgaria e di Dragovitza. Ed annota: «Tutte ebbero origine da queste due ultime»[43]. Se diamo credito a questa fonte tarda — e non solo nella prospettiva catara, ma anche nella retrospettiva bogomila, come l'inquisitore domenicano sembra intendere — possiamo ipotizzare nel bogomilismo una doppia «scuola» di dottrina e di pensiero, un doppio ordine, che, alla luce dei contatti avuti, fra XII e XIV secolo, tra le chiese del catarismo occidentale

[41] Su questi episodi, vedi R. Manselli, *L'eresia del male* cit., pp. 89-93; D. Angelov, *Il Bogomilismo* cit., pp. 379-409; J. Duvernoy, *L'histoire des cathares* cit., pp. 36-40.

[42] D. Angelov, *Aperçu* cit., pp. 77-78.

[43] Trad. da R. Sacconi, *Summa de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*, ed. F. Sanjek, in AFP, XLIV (1974), p. 50.

e le due chiese di Bulgaria e di Dragovitza, possiamo definire di dualismo moderato e di dualismo radicale. Tutto questo avvenne prima dei tempi del pop Niceta — ma non alle origini, poiché Cosma è del tutto muto sul dualismo assoluto —, forse per influsso pauliciano, reso probabile dalla contestualità storico/spaziale, non certo per scisma interno che non è attestato in nessuna fonte[44]. Certo è che, se non mancano le informazioni indirette e dirette sulla dottrina della chiesa di Bulgaria, nulla sappiamo di quella della chiesa di Dragovitza di Tracia, o forse di Macedonia a ovest di Salonicco.

Satanael, il demiurgo

L'aspetto più originale dell'elaborazione dottrinale dei Bogomili — insieme con la dizione «supersustantialem» della preghiera del *Pater noster* e il rito iniziatico dell'imposizione delle mani, per i quali non si può parlare di «imprestiti» — è senza dubbio la concezione del demonio/demiurgo. È doveroso premettere che su questo, come su altri temi, non c'è versione coerente e unica fra le fonti; ma, nei due secoli che intercorsero fra il *Discorso* di Cosma il prete e la *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno e presumibilmente l'*Interrogatio Iohannis*, se ci fu continuità fra il bogomilismo bulgaro e quello bizantino ci fu anche una forte evoluzione «in dogmatica positiva e soprattutto in mitologia 'creazionista' che presso di loro ricoprì il posto della metafisica»[45]. Versioni, allora, differenziate per evoluzione nella speculazione, con relativo abbandono di posizioni precedenti; o forse più verosimilmente — se si tien conto dell'analogo sviluppo che ebbe nel catarismo latino — come naturale conseguenza di un comune atteggiamento che considerava la dottrina e i miti un «campo aperto», i cui sviluppi e divergenze non intaccavano l'unità della *religio* bogomila. Il demonio — «angelo precipitato», *villicus iniquitatis* (amministratore infedele, Lc 16, 8), figlio minore della parabola del Figliuol prodigo: Cristo è il figlio più anziano, mentre «il più giovane, colui che si è traviato lontano dal padre suo, designa per loro il diavolo» — il demonio è «signore e principe della creazione divina»[46]. L'autore del mondo è, pertanto, una creatura di Dio: ciò attenua il loro dualismo, al punto che è stato definito secondo logica uno pseudo-dualismo[47]. Ma come è malvagio il demonio/«creatore», che dopo la sua ribellione in cielo e la sua espulsione ha cambiato nome da Satanael in Satanas, perdendo con *el* l'attributo divino[48], così è malvagio e diabolico tutto ciò che esiste sulla terra, animato e inanimato. Se-

[44] D. Obolensky, *The Bogomils* cit., p. 62; R. Manselli, *L'eresia del male* cit., pp. 94-95.

[45] L. Denkova, *Les Bogomiles: ontologie du Mal et orthodoxie orientale*, in «Heresis», 13-14 (1989), p. 71. Una buona analisi delle fonti sui Bogomili si può trovare in E. Werner, *Die Bogomilen in Bulgarien: Forschungen und Fortschritte*, in SM, s.3ª, 3(1962), pp. 249-78.

[46] Puech-Vaillant, *Le traité* cit., pp. 74, 75, 77.

[47] I.P. Couliano, *I miti* cit., p. 252, ma vedi anche le altre argomentazioni di pp. 250-55.

[48] Eutimio Zigabeno, *Panoplia dogmatica*, in Migne, PG, 130, coll. 1293-95, 1305.

condo Eutimio Zigabeno questo mondo visibile o universo diabolico è la copia, in negativo, del regno divino, ma benché il diavolo crei gli animali e le piante (coll. 1296-97), si serve in quest'opera di trasformatore e di ordinatore degli elementi preesistenti della materia, che solo Dio ha creato. È un architetto ordinatore, allora, non un vero creatore, poiché non è principio di nulla, se non delle forme. All'organizzazione del cosmo visibile, del regno di Satanas, Dio non partecipa direttamente se non comandando la divisione delle acque, ma consente che ciò avvenga per misericordia verso il demonio, dopo che questi ha riconosciuto di aver peccato, senza che la sua bontà ed onnipotenza sia in qualche modo limitata: gli fornisce perfino gli elementi primordiali, senza i quali l'*artefice* malvagio non potrebbe operare e successivamente dominare.

> Discendendo dal cielo al firmamento, Satanas non vi poté avere nessuna quiete, e neppure quelli che erano con lui. Pregò allora il Padre dicendo: Ho peccato, abbi pazienza verso di me e ti restituirò tutto. Il Padre ebbe pietà di lui e gli diede tregua (*quies*) per poter fare ciò che voleva fino al settimo giorno[49].

Anche la durata dell'universo visibile non è soggetta alla volontà del demonio, sfugge alla sua determinazione: il mondo perirà nel fuoco, divorato dalla geenna e da una «oscurità tenebrosa» al momento del giudizio finale, «quando il numero dei giusti sarà completo, secondo il numero delle corone degli angeli caduti»[50]. Ai sette giorni permessi per la creazione corrispondono i sette secoli permessi perché Satanas regni sugli uomini; durante i quali, con ogni mezzo, egli cercherà di impedire la realizzazione dei piani del Dio invisibile. Ma una volta trascorso il tempo stabilito, la potenza di Satanas — molto ampia finallora, seppur non illimitata — verrà meno totalmente: imprigionato con catene indistruttibili, insieme ai suoi angeli, sarà gettato nel lago di fuoco.

L'uomo e il suo destino

Nella creazione di Adamo e nella sua animazione risiede per un verso il massimo grado dell'impotenza del demonio e per un altro la più diretta partecipazione del Dio buono a completare un'opera non sua. Il corpo di fango di Adamo, plasmato a sua immagine da Satanael, sarebbe rimasto inerte per trecento anni, secondo i Bogomili dell'Asia Minore nel racconto di Eutimio della Peribleto. Solo con il furto di un'anima sottratta al Dio buono e dopo molti e vani tentativi, il demonio riuscì a introdurla e a costringerla a restare in quell'involucro materiale. Eutimio Zigabeno ci dice, senza accenni alla scaltrezza del diavolo, che il

[49] Trad. di E. Bozoky, *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, Paris 1980, p. 54.
[50] *Ibid.*, p. 76.

suo soffio non era un soffio di vita; dovette, perciò, implorare Dio che gli inviasse il suo spirito, con la promessa che

> se l'uomo si fosse animato, sarebbe appartenuto loro in comune ... Siccome Dio è buono, acconsentì, e insufflò lo spirito della vita nell'opera di Satana[51].

L'anima umana proviene direttamente da Dio. Anche nella versione dell'*Interrogatio Iohannis* le anime di Adamo e di Eva sono angeli del secondo e del primo cielo, e le anime successive

> fanno parte di quegli spiriti angelici caduti dai cieli; entrano nei corpi di fango delle donne e assumono la carne dalla concupiscenza della carne; e lo spirito nasce dallo spirito, e la carne dalla carne. Così si compie il regno di Satanas in questo mondo[52].

In tale negazione del principio antropico, quel che importava ai Bogomili non era la preoccupazione di far concordare il racconto mitologico, e neppure la coerenza di tutto l'impianto esegetico — l'interpretazione della Sacra Scrittura segue il senso allegorico, e quindi è di stampo intellettualistico —, teologico e filosofico, ma concordemente e drammaticamente sentivano la servile condizione verso colui che sedusse i progenitori instillando in essi la propensione a compiere il male — «essi che non sapevano peccare» —, e il suo ontologico dominio:

> Perciò gli uomini non si chiamano figli di Dio, ma figli del diavolo e figli del serpente, in quanto eseguono i voleri diabolici del loro padre fino alla fine dei secoli[53].

Vivere la contraddizione esistenziale di sentirsi razza satanica, quando sapevano di aver avuto un'origine celeste, di essere, perciò, anche «abitanti del cielo»:

> È costui («Mammona», il creatore) — essi dicono — che ha comandato agli uomini di prendere moglie, di mangiare carne e bere vino, ci riferisce Cosma il prete[54].

E poiché gli uomini non erano più in grado di conoscere il regno celeste, il Padre decise di mandare Gesù, il Figlio che siede presso di lui, per rivelare loro la verità. Nonostante tutti gli ostacoli frapposti dal demonio, questa verità ha raggiunto gli uomini, che, seguendola, potranno salvarsi. Non per i meriti di

[51] Trad. di *Panoplia dogmatica* cit., col.1297.

[52] Trad. di E. Bozoky, *Le livre secret* cit., p. 64. Per le diverse testimonianze, vedi *ibidem*, pp. 129-34; I.P. Couliano, *I miti* cit., pp. 241-42.

[53] Trad. di E. Bozoky, *Le livre secret* cit., p. 60.

[54] Trad. di Puech-Vaillant, *Le traité* cit., p. 77.

Cristo, la cui passione, morte e resurrezione furono irreali, ma con comportamenti astensionistici. Si poteva giungere a salvezza, secondo i Bogomili, essenzialmente col sottrarsi al dominio che il demonio esercita sull'anima attraverso la carne: un'austera e rigorosa vita di mortificazione. E poiché non era certo questa la tendenza della cultura religiosa prevalente, il loro diffuso atteggiamento astensionistico veniva corroborato e sorretto da un acceso antinomismo. Di qui i molteplici rifiuti e negazioni: del Vecchio Testamento — i Bogomili di Costantinopoli ne accoglievano solo i Salmi ed i libri profetici —, dei sacramenti, del culto della croce, della venerazione della Vergine (intesa non come madre di Dio, ma semplice angelo), delle reliquie, delle immagini, della liturgia, delle preghiere eccetto il *Pater* nella loro versione, della resurrezione dei corpi, della gerarchia ecclesiastica, di ogni edificio sacro, della vita coniugale, del riposo festivo, dei cibi carnei o provenienti da coito e del vino stesso. Il loro rito più importante, descritto da Eutimio Zigabeno[55], in sostituzione del battesimo d'acqua, era la *teleìosis*, una forma mista di battesimo, ordinazione sacerdotale e consacrazione monastica: si svolgeva nei momenti essenziali dell'imposizione del vangelo sul capo del neofita, dopo la confessione pubblica dei suoi peccati, mentre veniva recitato il prologo del vangelo di Giovanni; della purificazione con acqua da basso verso l'alto, dopo essere stato coperto di sputi dai presenti; infine dell'imposizione delle mani di tutti i presenti, accompagnata da un inno di grazie.

D. I CATARI

L'ossequio ai martiri

La complessità e l'ampiezza dei problemi che accompagnano la storia del catarismo occidentale ci costringe a fare, in questa sede, una drastica semplificazione: a ridurre l'esposizione al tentativo di individuare ciò che esso ha rappresentato nella società medievale e rispetto alla Chiesa romana, e di chiarire se il dualismo abbia rappresentato nella vita dei Catari, non soltanto nell'astratta teoria, l'idea centrale della diversità, della rottura e dello scontro. Proprio perché si tratta di un fenomeno che gradualmente — nei due secoli circa della sua storia (metà XII/metà XIV sec.) — raggiunse una diffusione vastissima e un radicamento profondo, ma differenziato con evidenza per contesti ed aree ben individuate[56], non è possibile dar conto della varietà delle situazioni storiche, neppure in

[55] Vedi R. Manselli, *L'eresia del male* cit., pp. 85-86.

[56] Per un'informazione generale e insieme dettagliata si può ricorrere ad A. Borst, *Die Katharer* cit.; R. Manselli, *L'eresia del male* cit.; J. Duvernoy, *Le catharisme: l'histoire des cathares* cit.; e, con qualche riserva, A. Brenon, *I Catari* cit. Ma è già molto utile la voce di Y. Dossat, *Catarismo*, in *Diz. degli Istituti di Perfezione*, 2, Roma 1975, coll. 680-689.

maniera esemplificativa. L'esigenza, allora, di dare risposte alle domande fondamentali — come abbia potuto, il dualismo religioso, trovare tanto credito nella realtà della *christianitas*, quando teoricamente ci sembra capitato in uno sviluppo storico non suo; quali attese abbia soddisfatto, prima di essere rifiutato e perseguitato dalla stessa società e scomparire senza lasciare eredità alcuna — ci riconduce alle ragioni di un successo, che va oltre il realismo, come flessibilità e adattabilità al contesto, e l'esemplarità di vita dei perfetti e il fascino e la seduzione psicologica di una mitologia importata. Le ragioni religiose di questo successo, del formarsi della potenza religiosa dell'eresia catara, la vera eresia, ci sembrano consistere nelle soddisfacenti, per i laici del tempo, risposte «razionali» — di una razionalità semplice da comprendere, intuitiva — alle domande ineludibili e fondamentali sull'uomo, la sua origine, la sua esistenza e il suo destino; e sul condizionamento inevitabile del male ontologico, prima che morale, al quale è costretto di necessità a sottostare in ogni momento della sua vita. Il dualismo, dunque, venne disseminato in Occidente quando, per effetto della Riforma della Chiesa, l'evangelismo aveva dato inizio ad una straordinaria stagione religiosa per il laicato: si erano liberate nuove potenzialità ed esperienze collettive, nel pauperismo, nell'ideale di vita apostolica e nella predicazione itinerante e laica. Tutte nel segno e alla ricerca di salvezza, che diveniva nelle forme religiose ed esistenziali una tensione verso Cristo, ma al contempo una liberazione da qualcosa, ritenuto gravoso e d'intralcio.

La potenza dell'eresia catara non fu immaginaria né propagandistica, ma reale e concreta. E poiché era inconcepibile ed inaccettabile la presenza di due chiese e di due verità all'interno della cristianità, il conflitto religioso ebbe carattere radicale ed alternativo coinvolgendo tutte le componenti della società. Questo ci aiuta a capire, non a giustificare, l'accanimento della Chiesa nella lotta e nella durezza delle sue decisioni. Lo scontro era assolutamente incomponibile, non prevedeva mediazioni compromissorie. Non è senza significato che Innocenzo III, che aveva inaugurato, con grande intelligenza, una politica ecclesiastica di omologazione di ex eretici, quali gli Umiliati e i gruppi valdesi dei Poveri cattolici e dei Poveri riconciliati, escluse i Catari da ogni prospettiva di recupero. Anzi, dopo aver fatto avanzare in modo decisivo il processo di criminalizzazione degli eretici[57], alla ricerca di concrete forme giuridiche di intolleranza e persecuzione, applicò per primo la formula della guerra armata o crociata contro gli eretici, inaugurandola proprio contro i Catari: la lunga e sanguinosa crociata contro gli Albigesi (1208-1229). Successivamente le forme dello scontro impari, che non ridussero né sovrastarono gli sforzi congiunti della nuova pastorale degli Ordini mendicanti, al fine di ottenere o la conversione o l'isolamento degli eretici, si fis-

[57] Si veda L. Paolini, *L'eresia e l'inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, II, Roma 1994, pp. 373-s; 393-s.

sarono nell'istituzione di un tribunale della fede, l'Inquisizione. La ricerca d'ufficio, la tortura, il rogo, costituirono i momenti più crudi di una persecuzione, che costrinsero i Catari, come gli altri eretici, alla clandestinità, ma non ne fiaccarono la fede e la testimonianza se non dopo molti decenni. Proprio perché non morivano per una filosofia, ai Catari non spaventava il rogo. Anzi, la morte violenta, il martirio subìto, era pienamente confacente alle loro convinzioni e religiosità: confermava quel loro sentirsi cristiani autentici, vera Chiesa — «veri christiani docti ab ecclesia primitiva»[58] —, in discendenza diretta e in unione con la Chiesa dei martiri:

> Ora parliamo della tribolazione e persecuzione e morte degli apostoli e dei loro eredi, che dovevano subire successivamente, ed anche come essi le subirono nel loro tempo continuando a fare il bene e perdonando, così come ora son visti fare i veri cristiani, che adesso, come ai tempi di Paolo, son chiamati eretici[59].

E rispondeva a quella nobile, ma ossessiva, ricerca di strumenti certi di salvezza che era chiamata *endura*. Benché poco documentata e praticata in aree limitate del Piemonte e della Linguadoca, rappresentava una scelta coraggiosa di martirio volontario: porsi in *endura*, dopo aver ricevuto il *consolamentum* — l'unico sacramento cataro: insieme battesimo per imposizione delle mani, confermazione, ordine ed estrema unzione —, cioè lasciarsi morire per inedia o farsi soffocare, garantiva automaticamente la salvezza, senza che il consolato si esponesse a rischi ulteriori. Al di là degli aspetti rituali, il martirio cataro, volontario o subìto che fosse, ci sembra esprimere il punto più alto di coerenza religiosa con la propria concezione dualistica, anche se poteva suscitare orrore negli avversari, che mai vollero considerarli dei perseguitati per motivi di fede, bensì esclusivamente dei folli ostinati nell'errore. Oggi, in considerazione della coerente onestà religiosa e dell'accanita persecuzione — non priva di ragioni, ma non certamente ineluttabile — da parte della Chiesa, ci pare doveroso riconoscere loro il titolo di martiri cristiani.

Il «martirologio cataro»[60], ancora immaginario e per lo più anonimo, potrebbe aprirsi con la serie agghiacciante dei roghi collettivi — quasi tanti «olocausti» — avvenuti nel corso del Duecento. Ci danno la dimensione più esasperata dell'intolleranza e della repressione sommaria, di uno scontro considerato sempre decisivo. Ricorderemo i principali e i più noti. La sanguinosa presa di Béziers del 1209, che comportò il massacro di circa ventimila dei suoi abitanti — secondo la relazione dei legati papali —, cattolici ed eretici, passati per le armi, dovet-

[58] Chr. Thouzellier, *Rituel cathare*, SC 236, Paris 1977, p. 246.
[59] Trad. del *Liber de duobus principiis* cit., pp. 430-32.
[60] Espressione già impiegata da J. Duvernoy, *L'histoire des cathares* cit., p. 252.

te presumibilmente annientare il gruppo di 224 perfetti che vi risiedevano[61]. A Minerve, nel 1210, sempre nelle fasi di spedizione crociata, furono messi al rogo 140 perfetti[62]. L'anno seguente, a Lavaur, in un rogo gigantesco perirono 300 perfetti (o forse 400, secondo un'altra fonte)[63]. A Mont-Aîmé, nel 1239, l'inquisitore domenicano Robert le Bougre mandò al rogo 183 «Bulgari», cioè Catari: «un immenso olocausto gradito al Signore», alla presenza del re di Navarra e dei baroni della Champagne[64]. A Montségur, cinque anni più tardi, un altro rogo di massa al *Pratz dels crematz* di oltre 200 eretici[65]. Anche in Italia avvennero episodi simili. A Verona, durante il moto dell'Alleluia nel 1233, il domenicano Giovanni da Vicenza fece bruciare 60 eretici. Fonti di provenienza domenicana per intento apologetico certamente esagerando dicono che «nelle città della Lombardia una grandissima moltitudine di eretici fu bruciata». Nella stessa città, nel 1278, vennero arsi vivi circa 200 Catari, la maggior parte dei quali (166), appartenente alla chiesa di Bagnolo, era stata arrestata a Sirmione sul lago di Garda nel 1276[66].

L'antichiesa

La diffusione in Europa delle credenze bogomile è testimoniata, per la prima volta, da una lettera del canonico premonstratense Evervino di Steinfeld presso Colonia in Renania (ca.1144), che ne informa allarmato Bernardo di Chiaravalle. Da allora in poi, gradualmente, le notizie si moltiplicano e ci danno un quadro di propagazione su quasi tutto il mondo cristiano. Lungo i grandi itinerari marittimi e le vie commerciali, nei centri di grandi fiere e mercati, missionari — proprio nel 1143 alcuni di loro furono espulsi da Bisanzio dall'imperatore Manuele Comneno — mercanti, crociati di ritorno a casa furono eccellenti propagatori nella Renania, nelle Fiandre, nella Francia del Nord e ancor più in Occitania, e in tutta l'Italia, ma principalmente del Nord. I nuovi eretici assunsero nomi vari: Patarini in Italia, Catari a Colonia, pifli in Fiandra, tessitori nella Champagne, «cristiani» in Bosnia, Poplicani nella regione di Sens, Ariani, Bulgari e «buoni uomini» nella Francia meridionale.

Rinvigorito da successivi e ininterrotti contatti con il mondo bizantino-slavo dei Balcani, il catarismo giunse in Europa in due ondate: la prima, intorno agli anni Quaranta del XII secolo, che sembra aver proposto soltanto il dualismo bogomilo moderato; la seconda, un trentennio dopo, che introdusse il dualismo

[61] Idem, *Ibidem*, p. 235 nota 133; G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II/1, ed. G.Einaudi, Torino 1974, p. 699.

[62] J. Duvernoy, *L'histoire des cathares* cit., p. 253.

[63] Idem, *Ibidem*, p. 254.

[64] Idem, *Ibidem*, pp. 126-28.

[65] Idem, *Ibidem*, pp. 286-95.

[66] R. Manselli, *L' eresia del male* cit., rispettivamente alle pp. 284, 216.

radicale della chiesa di Dragovitza. Fu opera del pop Niceta, vescovo della chiesa radicale di Costantinopoli, il cui viaggio missionario attraverso l'Italia e il Sud della Francia non ebbe solo lo scopo di pacificare le chiese catare, stabilire dei confini, fissare dei rapporti «amministrativi» — il che avvenne al concilio di Saint-Félix de Lauragais nel 1167 —, ma con la generale imposizione delle mani, o *consolamentum*, e la consacrazione di vescovi conquistati al proprio *ordo* egli diede effetto al «cepit causari ordinem bulgarie», come ci riferisce una delle fonti più antiche, il *De heresi catharorum in Lombardia*[67]. Il confronto e la concorrenza fra le due forme di dualismo inaugurarono un periodo lungo di divisioni e di tensioni anche drammatiche, ma impressero un'accelerazione — una svolta vera e propria — nell'approfondimento dottrinale: la prospettiva etico/pratica dell'impegno religioso cataro non era più sufficiente, mentre prendeva il via una varia elaborazione teologica che raggiungeva una compiutezza scolastica verso gli anni Trenta del Duecento[68]. Questo fatto ha determinato un'evoluzione del catarismo rispetto al bogomilismo, un'accentuazione degli elementi di differenziazione. Cosicché, se dalla lettera di Evervino e dai persistenti vincoli d'ordine con le chiese balcaniche possiamo sostenere una continuità per filiazione del catarismo dal bogomilismo, notiamo che i due sistemi religiosi tollerano sostanziali difformità dottrinali, una reale autonomia circa il dualismo stesso — come si vedrà —, e parte innovativa del rituale del *consolamentum*, come la glossa al *Pater*. Oltre, beninteso, alle profonde differenze dei milieux culturali occidentali, e all'evangelismo che limita, arginandola, l'eredità bogomila e la sua penetrazione nel catarismo[69]. Continuità ed invenzione, intesa come «elaborazione indipendente ed originale», escludono che il catarismo sia una pianta esotica trapiantata in Occidente, un corpo erratico adatto per ogni tempo e per qualsiasi società[70].

Il radicamento dei Catari nella società europea e insieme la loro marginalità possono essere definiti dalle strutturazioni ed istituzioni e dalla qualità dei valori culturali e sociali. Tuttavia una riflessione sul computo dei perfetti, che alla metà del Duecento l'ex cataro Raniero Sacconi ci fornisce, può servirci a definire le aree di maggiore concentrazione e consenso; anche perché le strutture — diocesi e diaconie — furono il risultato del seguito.

[67] Edito da A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie* cit., I, ora in Id., *Les hérésies et l'Inquisition* cit., p. 306.

[68] L. Paolini, *Italian Catharism* cit., pp. 95-103.

[69] M.-H. Vicaire, *Le catharisme: une religion* cit., pp. 392, 399.

[70] G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et hermetica* cit., pp. 211, 213; R. Poupin, *La spécificité occidentale du Catharisme et les relations bogomilo-cathares*, in «Rev. d'hist. et de phil. religieuses», 70 (1990), pp. 149-64, che attribuisce il successo del catarismo al permanere in Occidente di un ideale di «cristianità agostiniana».

> Puoi sostenere con certezza, o lettore, che in tutto il mondo i Catari di entrambi i sessi non sono più di quattro mila, e tale computo fu fatto più volte, un tempo, fra di loro[71].

Con la seguente ripartizione, che ci lascia perplessi: mille e cinquecento della chiesa di Concorezzo; cinquecento della chiesa di Desenzano; duecento della chiesa di Bagnolo; cento della chiesa di Vicenza; cento delle chiese, insieme, di Firenze e della valle di Spoleto; centocinquanta della chiesa di Francia in esilio a Verona e in Lombardia; duecento delle chiese di Tolosa, Albi e Carcassonne; cinquanta della chiesa latina di Costantinopoli; cinquecento, complessivamente, delle chiese di Sclavonia (Dalmazia e Bosnia), di Filadelfia, dei greci di Costantinopoli, di Bulgaria e di Dragovitza. Non con l'ottica dell'esattezza e neppure dell'approssimazione possiamo utilizzare questi dati — non ci sono riscontri per farlo —, ma soltanto per cogliere l'intenzione dell'autore: rimarcandone l'oggettiva attendibilità, di provenienza ereticale, egli ha voluto sdrammatizzare, ridurre a un controllo una situazione che altre fonti consideravano ormai in una dimensione apocalittica[72]. Va tuttavia detto che quattromila perfetti — cioè il clero cataro — comportavano un seguito di diverse centinaia di migliaia di credenti; il che nel Medioevo rappresentava un seguito imponente.

La lettera di Evervino sui Catari di Colonia sottolineava anche l'aspetto organizzativo ed istituzionale della comunità catara: era attestata la presenza di un vescovo (chiamato anche «papa»), di esperti della fede o *magistri*, di un gruppo di *eletti* o battezzati — comprendente anche donne, vedove e vergini —, di uno di *credenti* e uno di *uditori*. Avevano sacramenti e riti propri, «celebrati in gran segreto», che si riducevano esclusivamente al battesimo di «Spirito e fuoco» mediante imposizione delle mani, alla «consacrazione» del pane ogni volta che si mettevano a tavola, e alla recita del *Pater noster*, della cui variazione (*panem nostrum supersustantialem*) però il canonico non era informato. Questo modello organizzativo-gerarchico, assunto presumibilmente dai Bogomili, rappresentò lo schema di base di ogni chiesa catara europea, su cui in seguito vennero aggiunte nuove articolazioni. Un modello unico ed unitario.

La costituzione di una diocesi e l'elezione del vescovo — sembra per designazione collettiva — avveniva quando la comunità si era fatta numerosa. Questa è la motivazione addotta dal pop Niceta, prima di consacrare Marco, già diacono dei Catari di Lombardia, della Marca e di Toscana: «Siete divenuti così numerosi che vi conviene assai avere un vescovo»[73]. Sorsero, pertanto, in aree di grande densità ereticale le diocesi catare: cinque in Francia, di cui una nel Nord e quattro in Occitania; sei in Italia, di cui quattro al Nord e due al Centro. Si trattava

[71] Trad. di Raniero Sacconi, *Summa de Catharis* cit., p. 50.

[72] Per un'interpretazione, vedi R. Manselli, *L'eresia del male* cit., pp. 271-76; G.G. Merlo, *Eretici ed eresie* cit., p. 85.

[73] Trad. di Anselmo di Alessandria, *Tractatus de hereticis* cit., p. 309.

di una confederazione di chiese ben strutturate. Ognuna tuttavia, in base al tipo di dualismo che aveva adottato, manteneva rapporti privilegiati se non esclusivi — principalmente di battesimo e di consacrazione — con uno dei tre *ordines*: *Bulgarie, Drugunthie, Sclavonie*. Le diocesi occitane avevano carattere territoriale, con confini ben definiti — come le diocesi cattoliche —, mentre quelle italiane avevano carattere personale, di adesione individuale o di gruppi non sempre residenti nel medesimo territorio. Le gerarchie subirono una certa evoluzione[74]. Gli ordini sacri di ogni chiesa erano quattro e per grado gerarchico: il vescovo, il figlio maggiore, il figlio minore, e i diaconi. Venivano conferiti dal vescovo o dai figli con il suo permesso. Morto un vescovo, il figlio minore ordinava vescovo il figlio maggiore, ma a un certo punto questo sembrò una incongruità. Per cui tutti i Catari occidentali adottarono una nuova consuetudine: prima di morire, il vescovo consacrava il figlio maggiore al grado episcopale, e questi avrebbe poi ordinato il figlio minore nel grado di figlio maggiore. Fu questo il motivo per cui ogni chiesa aveva due vescovi, per una continuità d'ordine gerarchico, non più per designazione. Al di là dei compiti liturgici, che seguivano la regola del «priorato» o anzianità, ma che per necessità erano intercambiabili — eccetto per la confessione dei peccati mortali, riservata ai soli prelati —, ogni ordine aveva proprie funzioni specifiche. Il vescovo era certamente un maestro di dottrina, oltre che rappresentare un esempio di vita, per cui l'insegnamento esegetico delle Scritture e la comprensione o l'approfondimento della mitologia costituiva una mansione propria. Tuttavia gli esempi di Giovanni di Lugio e di Desiderio mostrano come anche i figli maggiori si dedicassero all'attività intellettuale. I figli erano dei visitatori itineranti nell'intera diocesi, simili a vicari episcopali, ai quali tutti dovevano obbedienza. I diaconi erano gli elementi più attivi della chiesa: predicavano, impartivano le penitenze nelle confessioni mensili dei peccati veniali (*servitium*), potevano conferire il *consolamentum*, organizzavano l'attività missionaria dei perfetti, reggevano una casa di ospitalità per gli eretici forestieri provvedendo a tutto l'occorrente. Un momento di eccezionale importanza, sia disciplinare che dogmatica, era rappresentata dal concilio. Ci restano gli atti o *Carta di Niquinta* del solo concilio di Saint-Félix del 1167, cui partecipò «una gran folla di uomini e di donne della chiesa di Tolosa e delle altre chiese vicine», con i loro consigli, compresa quella di Lombardia[75]. Verso la fine del XII secolo a Mosio in Lombardia, fra Mantova e Cremona, si tenne un concilio di Catari italiani, che doveva sanare una prima frattura, ma che in realtà provocò e sanzionò la divisione in sei chiese. Anche in questa occasione fu presente «una moltitudine di fedeli». A Mirepoix, nel 1206, ebbe luogo una «grande riunione di perfetti, quasi seicento, lì convenuti per definire un problema che era sorto

[74] Ci ragguaglia al proposito Raniero Sacconi, *Summa de Catharis* cit., pp. 48-49. Vedi anche J. Duvernoy, *La religion des cathares* cit., pp. 233-43.

[75] B. Hamilton, *The Cathar Council of Saint-Félix reconsidered*, in AFP, 48 (1978), pp. 23-53.

fra di loro»[76]. In tutti e tre i casi possiamo rilevare una presenza numerosissima di perfetti: i concili catari non erano pertanto riservati alle gerarchie, ma erano aperti probabilmente a tutti i fedeli. È un dato ecclesiologico di rilevante importanza.

I riti catari erano molteplici[77]: la *salutatio* o bacio della pace, l'*adoratio* o *melioramentum*, la *fractio panis*, il *servitium* o *apparellamentum*, l'*endura* di cui si è detto, e infine il battesimo o *consolamentum* che conteneva momenti rituali, quali la *traditio* del *Pater noster* — l'unica preghiera da loro conosciuta —, la *traditio* del *liber* dei vangeli, l'omelia, la professione dei voti del neofita, l'imposizione della mano destra su di lui da parte dei presenti, la recita del *Pater* ripetuta più volte, la lettura del prologo del vangelo di Giovanni, il bacio del libro dei Vangeli da parte del nuovo «cristiano» e l'*adoratio* che concludeva la cerimonia. Il complesso dei riti catari, i gesti e le formule, derivati in gran parte dai Bogomili e risalenti in alcuni casi alla tradizione tardoantica della Chiesa cattolica, nel pieno e basso Medioevo costituivano «segni» identificativi di esclusività: in essi solo i Catari si riconoscevano, e con essi difendevano la diversità dai cattolici.

Le due forme di dualismo fra miti e vangelo

Diversamente dai Pauliciani e dai Bogomili, sulle dottrine dualistiche catare possediamo un ampio ventaglio d'informazione: sia diretta, sia attraverso le opere dei controversisti cattolici — oggi rivalutate, circa l'attendibilità e fedeltà al pensiero cataro, sulla base dell'impianto metodologico scolastico —, sia negli atti dell'inquisizione[78]. Di fronte a tanta varietà ed abbondanza, non ripeteremo ciò che si è detto sulle dottrine balcaniche e sul rapporto mito/esegesi biblica: i Catari occidentali, assumendo quei testi e quel modulo di duplice dualismo, apportarono variazioni, approfondimenti e novità in entrambi i versanti. Ci occuperemo di questi.

Ma è intanto indispensabile commentare criticamente una recente posizione storiografica, che, negando al dualismo metafisico il valore di fondamento specifico del catarismo a favore di un cristianesimo rigorista ed evangelico, attribuisce al dualismo solo un ruolo teorico, ininfluente nella vita religiosa e nella visione della realtà, frutto di esercizio intellettuale di pochi. Il mito stesso sarebbe

[76] Trad. di J. Duvernoy, *La religion des cathares* cit., p. 243.

[77] Idem, *Ibidem*, pp. 203-16, 143-64; R. Manselli, *L'eresia del male* cit., pp. 231-41. Il rituale cataro latino è stato edito da Chr. Thouzellier, *Rituel cathare* cit.

[78] Un tentativo di fornire uno schema complessivo delle fonti, della dottrina, dei miti, delle norme comportamentali, dei sacramenti e dei riti ci viene da G. Rottenwöhrer, *Der Katharismus*, I e II, Bad Honnef 1982; III, Bad Honnef 1990, in cui son poste a confronto le dottrine catare con quelle bogomile e pauliciane; Id., *Unde malum? Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern*, Bad Honnef 1986.

«un'aggiunta ingombrante e un po' inutile», inserito nel messaggio di rivelazione ai credenti per ragioni pratiche di maggiore comprensibilità, «storielle immaginarie» dei predicatori, utili a spiegare la fede catara ai semplici ed ignoranti. Il vero dualismo cataro sarebbe invece tutto compreso nell'esegesi dualistica della Scrittura e dentro un orizzonte di teologia e di pratica religiosa solo evangelica[79]. Ne consegue che chi privilegia gli aspetti mitologici delle dottrine catare, considera il catarismo un corpo estraneo al cristianesimo. In realtà i due aspetti non vanno tenuti separati, quasi fossero alternativi, ma piuttosto si dovranno considerare funzionali l'uno all'altro. In tal modo, più giustamente, si leggerà il loro evangelismo qualificandolo con il loro stesso dualismo anticosmico ed antisomatico[80]. La stessa visione del mondo e della vita non sfugge alla struttura dualistica, poiché la particolare logica di peccato, che attribuiscono come connaturata alla realtà terrena e che impedisce loro di aver un qualche interesse a redimerla e a cristianizzarla, necessariamente rinvia alle origini cosmogoniche ed antropiche, alla matrice dualistica di quelle origini. Il mito, in tutto questo, non giuoca un ruolo solo psicologico e comunicativo, ma compenetra l'esistenza religiosa dei perfetti, è una nuova, superiore e aggiuntiva rivelazione rispetto al testo neotestamentario[81], è un *secretum* che porta con sé «significati» differenziati e stabilisce gradi di conoscenza diversi. Quando Raniero Sacconi definisce *opiniones* le loro credenze religiose, mitiche o esegetiche che siano, intende con certa sufficienza deprezzare il loro pensiero teologico, ma al contempo rimarca che quelle idee configurano una mentalità, comune fra i Catari o particolare di un gruppo, si connotano come modo di pensare. Altro che astruserie assenti dalle loro convinzioni religiose. Lo stesso *consolamentum* — non si potrà dubitare della centralità di questo battesimo spirituale anche per i credenti, che s'impegnavano con un patto rituale (*convenensa*) a riceverlo in punto di morte — aveva un significato particolare, oltre a quello di lavacro necessario per tutti i peccati gravi:

> In quella imposizione delle mani dicono che l'anima (del consolato) riceve il suo proprio spirito come propria guida e custodia, quello spirito che abbandonò in cielo quando aderì al diavolo e da lui fu ingannata.

E da quel momento il *facere bonum* non è, per lei, agire in una dimensione etica soltanto, ma anche un'adesione al credo, una «presa di coscienza intuitiva ed immediata» di quel mito preciso, un risveglio e ricordo[82]. Allora un cristianesimo tutto imperniato su un battesimo spirituale, in un'accezione mitologica particolare, e su una vita ascetica astensionistica — le cui motivazioni vanno ricondotte a fatti mitologici, come il divieto di mangiar carne o il rifiuto del matrimo-

[79] A. Brenon, *Le Cathares: Bons Chrétiens et hérétiques* cit., pp. 122, 138-39, 142, 153, dove riprende e va oltre le posizioni di Duvernoy.

[80] G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et hermetica* cit., pp. 207, 213.

[81] R. Manselli, *L'eresia del male* cit., p. 224; D. Angelov, *Aperçu sur la nature* cit., p. 170.

[82] Trad. di testi citati da G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et hermetica* cit., p. 209.

nio, e tanti altri —, senza la redenzione di Cristo sulla croce, senza l'eucarestia e gli altri sacramenti, senza la grazia, senza la resurrezione dei corpi e senza l'inferno, sarà da considerarsi ancora cristianesimo per il canone della rivelazione che ha adottato — perlomeno neotestamentario —, ma al contempo cristianesimo profondamente modificato dal mito.

Gli sviluppi e le elaborazioni dottrinali produssero incertezza e divisioni: mai fu raggiunta una sistemazione teologica unitaria e riconosciuta da tutti. Dopo i successi della loro così intensa azione missionaria, di predicazione e di dispute pubbliche, i Catari, soprattutto quelli italiani, intesero comprovare e difendere la loro fede studiando, fino ai livelli scolastici massimi, filosofia, teologia ed esegesi biblica. Scrissero opere speculative di grande impegno, come quella di Giovanni di Lugio, figlio maggiore della chiesa di Desenzano:

> un grosso volume di dieci fascicoli (quaternioni), di cui possiedo una copia, che ho letto più volte e da cui ho tratto gli errori sopra indicati[83].

Ma volersi confrontare alla pari con la scolastica cattolica, ben più agguerrita se non altro per la tradizione patristica da cui muoveva, fu per loro esiziale. Di lì — crediamo — prese avvio la definitiva involuzione e decadenza: il tempio della cultura delle università e delle scuole degli ordini monastici e mendicanti, compatto, fece a pezzi questa controcultura che non riusciva a liberarsi di favole e di paralogismi, incapace di fare un uso corretto del metalinguaggio.

> Fra dualisti radicali e dualisti moderati c'è dunque una diversità religiosa profonda: alla varietà dei miti corrisponde più esattamente un atteggiamento religioso differente del credente[84].

Le conclusioni del compianto eresiologo ci confermano sia su una sostanziale e qualificante divaricazione speculativa — di cui i Catari avevano perfetta coscienza — che su uno stretto rapporto fra dottrina e comportamenti religiosi. I dogmi centrali delle due forme di dualismo si possono ridurre all'origine del male, alla creazione o problema del *nichil* (Gv 1,3), e alla sorte delle anime umane[85]. Per i dualisti moderati — sulla base della *Interrogatio Iohannis* — il male

[83] Trad. di R. Sacconi, *Summa de catharis* cit., p. 57.

[84] Trad. di R. Manselli, *Églises et théologies cathares* cit., p. 153; osservazione ripresa ed approfondita in Id., *Il Principio del male nell'eresia catara*, in «Archivio di Filosofia», XLVIII (1980), pp. 150-151: mentre i moderati operano e collaborano attivamente alla propria salvezza, i radicali affidano al consolamento e all'uscita dalla vita, anche con il suicidio rituale (endura), la certezza di salvarsi.

[85] Su questi argomenti, vedi R. Manselli, *L'eresia del male* cit., pp. 198-224; Chr. Thouzellier, *Les cathares languedociens et le «Nichil» (Jean 1,3)*, in «Annales E.S.C.», 24(1969), pp. 128-38; A. Cazenave, *Bien et Mal dans un mythe cathare languedocien*, in *Die Machte des Guten und Bosen*, Berlin-New York 1977, pp. 344-87; G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et hermetica* cit., pp. 205-13; I.P. Couliano, *I miti dei dualismi* cit., pp. 259-86.

non è una realtà metafisica, necessaria ed inevitabile, ma l'effetto di un'azione libera, della ribellione di Satana a Dio. Ha origine quindi dall'interno dello stesso mondo del bene, di cui l'unico principio e creatore è il Dio buono. Il diavolo è un «creatore minore», un organizzatore dei quattro elementi fondamentali della materia, che con ogni mezzo ingannevole tende a perpetuare il proprio dominio sul mondo visibile. Ma la continua lotta fra Dio e Satana avrà un esito definitivo con la sconfitta di quest'ultimo. Ogni uomo prende parte a questo scontro, ma la sua salvezza, ovvero il ritorno in cielo da cui è caduto, resta incerta. All'interno di questo schema dottrinale, Desiderio, della chiesa di Concorezzo, tentò un accostamento alla fede cattolica: recuperò la reale natura umana della Vergine e di Cristo — non più angeli dall'apparenza umana —, la sua vera morte e vera resurrezione. Per i dualisti radicali il male è metafisico ed ontologico, e deriva da un principio autonomo. I due principi del bene e del male sono eterni, e dalla lotta fra di loro nessuno risulterà vincitore definitivo. Sono creatori entrambi di due mondi i cui rapporti non sono noti; nel proprio regno il dio buono ha angeli buoni e il dio malvagio ha angeli malvagi. In questa visione colpisce l'esatta e completa coincidenza fra il male, la materia e il mondo visibile, cioè il *nichil* giovanneo. La sorte degli uomini — animati o da *spiritus qui ceciderunt* o da angeli del dio malvagio — è già stata stabilita: mediante trasmigrazione o metemsomatosi, anche in animali domestici, gli angeli decaduti si salveranno con certezza. Cristo, angelo mandato dal dio buono, è venuto a risvegliare il ricordo del regno celeste; la sua funzione è esclusivamente docetica, pedagogica ed esemplare. Necessità e meccanicità nell'esistenza umana e nella sua redenzione, senza libero arbitrio, poiché i buoni possono fare solo il bene e i malvagi solo il male, esattamente come i principii originari. Per dare ulteriore coerenza filosofica e teologica al dualismo radicale, Giovanni di Lugio, della chiesa di Desenzano, introdusse la teoria dei due mondi identici e paralleli, senza fine. Cade, in questa visione, ogni riserva sul Vecchio Testamento, poiché tutto ciò che vi è detto non è avvenuto in questo ma nell'altro mondo. E scompare il giudizio finale, l'inferno e il purgatorio.

Quali valori?

È un dato costante della controversistica cattolica, come dei papi nelle loro decretali, esprimere giudizi esclusivamente negativi sulle teorie e la vita dei Catari: mai si troverà alcun apprezzamento su loro eventuali valori positivi. Eccezion fatta per lo Pseudo Giacomo de Capellis:

> Sappiamo infatti che essi ritengono di avere una buona condotta di vita, e che fanno molte opere buone, digiunando, pregando frequentemente, osservando le vigilie, mangiando e vestendo con sobrietà, e — devo ammettere il vero — superano, per austerità di astinenza, quasi tutti gli altri religio-

> si. ...Benché commettano una fornicazione spirituale ed alterino la parola di Dio, sono tuttavia castissimi nel corpo. ...Senza dubbio la fama di fornicazione, che si dice esservi in mezzo a loro, è falsissima. ...Sono però a torto dilacerati da una fama popolare, con molte calunnie, che dicono che essi compiono azioni turpi ed orrende, di cui sono innocenti[86].

E sì che al momento del *consolamentum* i voti e l'impegno di vita richiesti al neofita appaiono «eroici», quasi si trattasse del più rigido monachesimo:

> Bisogna che facciate questo voto e questa promessa a Dio, di non commettere mai omicidio né adulterio, né furto, di nascosto o apertamente, e di non giurare volontariamente in nessuna circostanza, né per la vita né per la morte... Farete poi questo voto a Dio, di non mangiare mai consapevolmente né volontariamente formaggio, né latte, né uova, né carne di uccelli, di rettili e di bestie, proibita dalla chiesa di Dio[87].

Il problema non sta nell'ascetismo radicalmente spirituale, in sé e per sé, né tanto meno sulla sincerità delle intenzioni e dei comportamenti, e neppure sulla finalità che è certamente la ricerca appassionata di salvezza, ma nell'ideologia religiosa che alimenta questi valori. E la cultura che li ispira — le motivazioni dell'astensionismo — si traduce immancabilmente in controcultura, in cultura antinomica, poiché delinea chiaramente una visione del mondo e della società, che la *christianitas* in tutte le sue componenti rifiuta e non tollera. L'impatto ultimo, cioè, si consumò sul significato divergente dei valori, non solo religiosi o strettamente ecclesiologici, ma culturali e sociali. Si prenda, ad esempio, la condanna del matrimonio, che i Catari avversavano come l'obiettivo forse principale di una condizione di dannazione: non un rifiuto per «una scelta migliore»[88]. Le motivazioni erano orientate dai loro miti, circa la creazione dei corpi sessuati

> — credono che il corpo del maschio e della femmina, distinti per sesso, fu opera del diavolo[89] —,

circa la stessa istituzione del matrimonio, voluta ed ordinata dal diavolo, circa il potere di questi sulla materia corporea, circa la necessità delle anime di liberarsi da un involucro di peccato. Il matrimonio non era soltanto uno stato di peccato, di fornicazione, di adulterio, e perciò condannabile e ignominioso da un punto di vista morale, ma era una condizione ontologica di male e di danna-

[86] Trad. di Ps. Giacomo de Capellis, *Summa contra hereticos*, in L. Paolini, *Eretici del Medioevo* cit., p. 146.

[87] Trad. di *Rituel cathare* cit., pp. 248, 250.

[88] L. Paolini, *Amore e matrimonio negli eretici medievali*, in *A Ovidio Capitani. Scritti degli allievi bolognesi*, a cura di M.C. De Matteis, Bologna 1990, pp. 151-58.

[89] Trad. di Ps. Giacomo de Capellis, *Summa contra hereticos*, ms. S.I.VIII della Bibl. Malatestiana di Cesena, f.32v.

zione. Poiché la salvezza, necessariamente, era liberazione dell'anima dal corpo per ricongiungersi allo spirito angelico, necessariamente si poteva raggiungere solo nella continenza ed escludendo il matrimonio carnale:

> Chiunque si deve salvare, non deve insudiciarsi contaminandosi con donne. E così nessuno può salvarsi nel matrimonio[90].

Ne conseguiva che la donna incinta era «demoniaca», perché portava in sé *daemonem puerum*, e per questo motivo non poteva essere consolata, neppure in punto di morte. Il misogenismo cataro la considerava, per motivi mitologici, responsabile della corruzione carnale. Anche i bambini, «figli del diavolo», erano parte di questa condanna del matrimonio finalizzato alla procreazione. Se poi esso veniva considerato sotto l'aspetto secondario di rimedio alla concupiscenza, parimenti si riconfermava la loro ripugnanza verso una fornicazione stabile e permanente, peggiore di quella libera e occasionale.

Così il rifiuto di mangiar carne, uova e latticini non rispondeva preminentemente, né propriamente, ad un'esigenza penitenziale, ma alla volontà di non contaminarsi con tutto ciò che veniva riprodotto mediante atto sessuale; alla credenza mitologica di alcuni, secondo cui negli animali domestici poteva esservi un'anima umana ed ucciderli comportava differire in una successiva esistenza la sua liberazione; ed infine perché, secondo il mito degli arconti femmine, con le carni dei loro aborti, causati dalla rotazione dei cieli durante il *magnum proelium*, furono creati gli animali e gli uccelli[91].

Altri esempi potrebbero addursi a sostegno dell'inconciliabilità fra i loro valori e quelli del sistema culturale e religioso del Medioevo. E sempre ci ricondurrebbero alle loro credenze mitologiche. Anche le opinioni dei Catari sulla violenza, la guerra, la pena di morte, in una parola il loro rifiuto del potere coattivo della autorità civili ed ecclesiastiche, confermano — in nome del *Non occides* e del vangelo, ma anche dei miti specificamente addotti — l'inconciliabilità con la cultura giuridica e le esigenze della politica, e in definitiva con l'esercizio di qualsiasi potere, in nome di qualsiasi istituzione, che potevano funzionare e difendere la propria esistenza imponendo a tutti l'osservanza delle leggi. L'antinomismo cataro, per le caratteristiche di ritardo e di conservazione che il suo corredo culturale radicalmente spiritualistico e mitologico presentava rispetto ai processi di secolarizzazione della società bassomedievale, assunse in definitiva connotati eversivi ed incomponibili con le nuove prospettive della *christianitas*.

[90] Trad. di Idem, *Ibidem*, f.34v.

[91] R. Manselli, *L'eresia del male* cit., pp. 226-27.

Parte terza
I CAMBIAMENTI DEL SACRO E L'UOMO MODERNO

L'UOMO NELLO SPECCHIO DEGLI UMANISTI DEL RINASCIMENTO

di
Jean-Claude Margolin

Il termine «antropologia» va oggi considerato nella sua evoluzione storica, nelle realtà istituzionali cui viene applicato e nei suoi obiettivi teorici, che vanno dalla «scienza dell'uomo in generale» (o dal «discorso sull'uomo») ai fenomeni culturali legati alla presenza di comunità umane *hic et nunc*, passando (secondo Kant) per lo studio della psicologia concreta del fenomeno umano (come lo chiamavano Leroi-Gourhan e Teilhard de Chardin). Di fronte a siffatta pluralità di significati, può essere utile riportarsi al suo uso (piuttosto raro e poco regolare) all'epoca del Rinascimento. Da Aristotele in poi, un'oscillazione semantica fa passare questo termine da una razionalizzazione positivistica o naturalistica a un'interpretazione etico-filosofica, che sottolinea l'«eccellenza» o la «dignità» dell'uomo (fra tutte le altre creature dell'universo), col ritorno, qua e là, dall'una all'altra. Di tale oscillazione, il secolo XVI conserverà soprattutto il significato che si impose con quello che potremmo chiamare l'umanesimo militante, nato in Italia, ma presto diffuso in tutta Europa, dal Tamigi alla Vistola, dalla Senna al Reno, da Alcalá de Henares ad Augusta, da Anversa a Venezia, da Lisbona a Basilea. Questo «discorso» e questo «sapere» sull'uomo implicano anzitutto un'etica, sviluppano tutta una serie di valori. Che siano impliciti o espliciti, questi valori derivano da un duplice, se non quadruplice apporto: quello dei Greci e dei Romani, ossia dell'antichità classica, e quello dell'Antico e del Nuovo Testamento. Ciò è altrettanto vero per la letteratura profana quanto per gli scritti propriamente religiosi — preghiere o meditazioni, dibattiti teologici o esegesi biblica — in Erasmo o in Cardano, in Ficino o in Pomponazzi, in Pico o in Rabelais, in Melantone o in Montaigne. Sapere o sapienza antropocentrizzata, il problema da porre e risolvere è quello del posto dell'uomo nell'universo. Ci chiediamo se questo antropocentrismo implichi, come si è detto spesso anche recentemente, una sfumatura o un allontanamento dal teocentrismo (o dal cristocentrismo), di-

venendo l'uomo, col suo proprio dinamismo, signore e padrone di sé e a un tempo padrone dell'universo, o implichi invece — con una intuizione che prefigura la riflessione pascaliana e le analisi cartesiane — il riconoscimento da parte dell'uomo del proprio potere razionale e della propria libertà d'azione, contro ogni determinismo esterno, o fatale, e ogni forza «naturale», ma organicamente ordinati al disegno di una creazione trascendente e misteriosa, che regola il moto degli astri quanto il verdeggiare delle foglie e l'esercizio medesimo del pensiero umano. Così come il geocentrismo, nella stessa concezione scientificamente erronea di Tolomeo — che avrà corso fino agli albori del secolo XVII e oltre — non presupponeva un'autonomia di movimenti e di fenomeni terrestri, l'antropocentrismo del Rinascimento, e di questo umanesimo che dovremo definire, si identifica quasi sempre, salvo notevoli sfumature che specificheremo, col teocentrismo e con l'equivalente occidentale, il cristocentrismo. Si profila allora l'immagine di un *homo religiosus*, da molti considerato l'uomo perfettamente uomo, quello che Charles de Bovelles chiamava «*homo homo homo*»[1], cioè un uomo che al tempo stesso partecipa alla vita cosmica, alla vita animale e alla vita propriamente umana, alla vita di una creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio.

•

1. Umanesimo e umanisti: dalle «lettere di umanità» a una filosofia dell'uomo

Il termine di «umanesimo» — come giustamente si ripete in ogni articolo e in ogni libro[2] — è non meno indispensabile che ingombrante quando si parla di un periodo chiamato Rinascimento, di cui la stessa definizione lessicografica e semantica pone più problemi di quanti ne risolva[3]: quando inizia, quando finisce il Rinascimento? Costituisce un periodo determinato della storia dell'Europa occidentale? Ma non si parla anche di un «Rinascimento carolingio»? Il Medio Evo, che precede il Rinascimento, ma è ugualmente investito di un complesso di connotazioni, se non di pregiudizi, segna davvero — e in quali settori — una rottura con quest'epoca, cui viene riconosciuto (specie nel campo delle arti, della civiltà e dei costumi) un valore che trascende la delimitazione cronologica, così difficile da precisare, a dispetto della data tradizionale — 1453 (caduta di Costantinopoli) — e del confine, ancora più vago, di quella che chiamiamo Età barocca, o crisi dell'umanesimo, e che si colloca verso la fine del XVI secolo, sal-

[1] *Liber de Sapiente*, H. Estienne, Paris 1511, cap. 4 (trad. it. *Il libro del sapiente*, Einaudi, Torino 1987).

[2] J.-C. Margolin, *L'humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, PUF, Paris 1981.

[3] Cfr. J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, Arthaud, 1967, Introduzione.

vo a risalire nel tempo in Italia[4] e a scendere in Inghilterra fino all'avvento di James Stuart e alla morte di Shakespeare? Per ragioni pratiche, ma che sembrano giustificate, collegheremo i termini di umanesimo e di Rinascimento, come fecero una trentina di anni fa André Chastel e Robert Klein nella loro opera *L'Età dell'Umanesimo*[5] (soprattitolo: «L'Europa del Rinascimento»). Con una riserva tuttavia: che questi autori, a nostro avviso, considerano una cronologia troppo ristretta — come già aveva fatto nel 1952 Myron P. Gilmore nel suo *Il Mondo dell'Umanesimo*[6] (con l'indicazione 1453-1517) — quasi limitando la civiltà umanistica alla comparsa della Riforma luterana e alla rottura del Monaco di Wittenberg con Roma e con la lingua latina, veicolo del «paganesimo» antico e del «papismo». Ciò significa non solo ridurre l'«epoca» dell'umanesimo a due o tre generazioni — per brillanti che fossero — (quelle di Valla e dell'Alberti, del Mantegna, di Leonardo e di Dürer, di Pico della Mirandola, Ficino, André de Resende, Bessarione, Erasmo, Raffaello, Michelangelo, Manuzio, Froben, John Colet, Vives, Moro, Sadoleto, ecc.), ma significa anche fare del luteranesimo il colpo di freni o il colpo di grazia dell'umanesimo, quando un Melantone continua a scrivere in latino e a frequentare amici rimasti fedeli alla Chiesa romana, e un Naogeorgus compone, a secolo inoltrato, opere religiose di struttura e di stile classici[7], che nulla hanno da invidiare a quelle della Compagnia di Gesù, fiore dell'umanesimo militante e della cultura cristiana.

Eccoci dunque costretti ancora una volta a definire, o a ridefinire, dopo tanti altri e dopo i nostri stessi tentativi, l'umanesimo, strettamente associato al Rinascimento. Rinascimento e Umanesimo, Umanesimo e Riforma (compresi i termini usati con la minuscola, come riforma, restaurazione), Rinascimento e Riforma[8]: tre linee capitali della ricerca sono associate in binomi, o in trinomi. Tanto è vero che, a dispetto della rivoluzione culturale e religiosa che segna nel XVI secolo il sorgere della Riforma, non è possibile isolare questo movimento dai grandi mutamenti del Rinascimento e dall'idea dell'uomo, veicolata, si voglia o no, e sia pure in proporzioni diverse, a partire dalle fonti greche, latine, vetero e neotestamentarie (per non parlare dei rappresentanti fittizi o reali di quella *prisca theologia*[9], in cui l'Egitto mitico-storico e l'orfismo poetico-mistico costituiscono gli anelli di una catena, che vuole essere ininterrotta, di teologia ispirata).

Chi dice umanesimo dice uomo e umanità. Dalla parola alla cosa, la conseguenza non è né immediata logicamente né adeguata storicamente. La definizio-

[4] Per alcuni storici il vero Rinascimento resta quello italiano del XV secolo. Cfr. C. Bec, I. Cloulas, B. Jestaz, A. Tenenti, *L'Italie de la Renaissance, 1378-1494*, Fayard, Paris 1990.

[5] *L'Age de l'Humanisme - L'Europe de la Renaissance*, Edition des Deux Mondes, Paris 1963.

[6] Trad. it. *Il mondo dell'umanesimo (1453-1517)*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

[7] Cfr. *L'Humanisme allemand*, Atti del congresso internazionale di Tours (1976), Vrin, Paris; Fink, München 1979, pp. 460-475.

[8] Cfr. la rivista *Renaissance-Humanisme-Réforme*, Lyon.

[9] Cfr. D.P. Walker, *The Ancient Theology*, Duckworth, London 1972, introduzione e cap. I.

ne «Umanesimo» (o *Humanisme* in francese, *Humanismus* in tedesco, *Humanism* in inglese, con tutte le forme derivate) ha origine in Germania all'inizio del secolo XIX, e quando Proudhon ne fa uso in Francia verso il 1850 si riferisce esplicitamente al tedesco *Humanismus* e al derivato francese *humaniste*. Quanti hanno usato da allora le espressioni «umanesimo» e «umanista» hanno inteso designare una filosofia dell'uomo che, per quanto definita in modo molto generale e vago, non implica un sistema concettuale o una visione del mondo perfettamente regolata, ma rivendica spesso quell'autonomia e quell'autosufficienza che il secolo XVI ignorava, né poteva immaginare: in questo senso, l'uomo di questo umanesimo — contrapposto al teocentrismo e al «discorso su Dio» della teologia — non sarebbe per nulla un *homo religiosus*[10]. E in questo senso, all'indomani della seconda guerra mondiale, Sartre poteva chiamare umanesimo la sua filosofia senza Dio, nota come esistenzialismo[11], e Padre Henri de Lubac parlava di umanesimo ateo[12], lasciando intendere — ed anzi definendolo chiaramente — l'esistenza di un umanesimo religioso, visto che all'esistenzialismo di Sartre o di Merleau-Ponty si poteva contrapporre quello di Kierkegaard, di Chestov e di Gabriel Marcel.

Ma da tempo gli storici, nel radicarlo retrospettivamente in un tempo sociale, culturale e storico corrispondente al Rinascimanto europeo, hanno designato col termine di umanesimo — citiamo qui lo storico della filosofia Lalande[13] — «un movimento spirituale rappresentato dagli 'umanisti' del Rinascimento e caratterizzato dallo sforzo di risollevare la *dignità* dello spirito umano e valorizzarlo, riallacciando, al disopra del Medio Evo e della scolastica, la cultura moderna alla cultura antica». E osservando che tale movimento non adottò ovunque le stesse forme e le stesse lotte, Lalande parlava a giusto titolo di un umanesimo francese, italiano, ecc.

Questa definizione richiede varie osservazioni. Anzitutto, gli umanisti del Rinascimento non potevano sapere di essere umanisti più di quanto i soldati della Guerra dei Cento Anni potessero definirsi tali. Poi, l'accento posto sul tema della dignità umana esprime l'idea che, se pure questo concetto eretto a valore cardinale non nacque tale e quale nell'Europa dei secoli XV e XVI — le sue radici, infatti, affondano nelle religioni più antiche e nelle civiltà più remote — esso ebbe però dal Rinascimento uno slancio particolare, come ha dimostrato Lionello Sozzi nei suoi studi storico-filosofici su questo stesso concetto[14]: la dignità dell'uomo sarebbe, più che un suo valore aggiunto, l'espressione stessa della sua es-

[10] Espressione fatta propria da etnologi e sociologi.

[11] *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1970 (trad. it. *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 1990).

[12] Cfr. *Le Drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1944.

[13] *Vocabulaire* tecnico e critico della filosofia, PUF, Paris 1960 (8a ed.).

[14] Questi studi, non ancora oggetto di un'opera di sintesi, sono il risultato del suo seminario all'Università di Torino, Facoltà di Lettere.

senza, la sua definizione specifica, sussumendo ogni altra caratteristica dell'uomo, che si tratti di *homo faber*, *homo loquens*, *homo rationalis* o di *zoon politicon*. Tanto è vero che la produzione e l'uso di utensili per dominare la materia bruta, l'uso della parola e la capacità di comunicare coi simili, la facoltà di comprendere e di conoscere e la volontà di vivere in una comunità retta da leggi e costumi, pongono l'uomo a una distanza incommensurabile dall'animale più perfetto della creazione. Facendo del Rinascimento un punto di rottura col Medio Evo e con la filosofia scolastica, lo storico della filosofia aderisce senza dubbio a una concezione che ha ancora corso in numerose scuole di pensiero e in più di uno storico del Rinascimento. Ma si è guardato con nuovi occhi al Medio Evo e ai suoi periodi più luminosi, quando sorgono le cattedrali gotiche, quando san Tommaso scrive la *Somma*, san Bernardo fa risplendere lo spirito cistercense, gli Arabi inventano l'algebra ed erigono l'Alhambra, e le grandi metafisiche scolastiche non possono confondersi coi cavilli decadenti di fine secolo xv, oggetto di scherno da parte di Vives, Moro, Erasmo e Rabelais. Questa nuova visione del Medio Evo potrebbe introdurre qui più di una sfumatura: la scolastica del xvi secolo, da Caietani a Suarez, è lungi dal contrapporsi a un umanesimo teocentrico. Infine il ritorno e il ricorso all'antichità classica — intendiamo soprattutto i Greci e i Romani — che non si avverte solo fra gli scrittori e i dotti, ma in tutti i campi della cultura e in tutte le arti dette liberali — dalla pittura e dall'architettura alla musica, dalla storia all'astrologia-astronomia, dalla grammatica alla retorica e alla dialettica, dalla pedagogia alla medicina e alla cosmografia — costituiscono certamente un elemento fondamentale dell'umanesimo rinascimentale[15]. Ma anche qui occorre precisare la natura dei legami che ricollegano la cultura moderna alla cultura antica.

Quest'ultima, intesa nel senso più ampio, ma fondamentalmente letteraria — nel significato, a sua volta più ampio, di ciò che intendiamo oggi per letteratura, e comprendente la storia come le scienze della natura, la grammatica come l'archeologia, in breve quel ciclo di conoscenze che si raccoglievano allora sotto il termine greco-latino di *encyclopaedia* — si designava spesso con l'espressione latina di «studia humanitatis», o con quella di «humanae litterae» (più spesso «humaniores litterae»), vale a dire gli «studi di umanità» (approssimativamente corrispondenti alle nostre «scienze umane», benché i programmi di studio e il contenuto delle discipline non fossero ovviamente gli stessi). Cultura o lettere *umane*, l'espressione che usa il comparativo dell'aggettivo *humanus* sottolinea il concetto che queste lettere, queste «buone» (o belle) lettere — si trova anche il sintagma «bonae litterae» — rendono gli uomini *più* umani, ossia ne accrescono e ne migliorano le qualità e le virtù che sono appannaggio di un uomo in tutto degno di considerazione. Ideale di conoscenza (contenuto nel termine *litterae*,

[15] Cfr. M.-Th. d'Alverny, «Le cosmos symbolique du xiie siècle», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 20, 1953, pp. 31-81.

poiché la conoscenza delle lettere dell'alfabeto consente di progredire a poco a poco fino alla conoscenza delle parole, delle frasi, del discorso, della lettura e della scrittura, dei testi densi di significato, fino all'invenzione personale di un'opera con un'impronta stilistica e scientifica propria), ideale di conoscenza, dicevamo, ma anche ideale di saggezza, ideale etico ed etico-religioso, giacché, per questi uomini del Rinascimento, che ormai chiameremo umanisti e che sono tutti, direttamente o indirettamente, dei pedagoghi, la formazione intellettuale è inseparabile dalla formazione morale[16]. Un trattato pedagogico di Erasmo, che avremo modo di ritrovare più avanti, accosta nel sottotitolo i termini *virtus* e *litterae*[17], poiché la formazione di un ragazzo, volta a farne un uomo *pienamente* uomo («homo *humanior*»), non sta nell'insegnamento della grammatica per se stessa, o nei discorsi di Cicerone per familiarizzarlo coi termini giuridici e la pratica delle clausole, ma, piuttosto, questi obiettivi di ordine intellettuale o estetico sono subordinati alla sua formazione morale, civica, religiosa. Perciò, nel programma degli «studia humanitatis» e in questa «ratio studii» — che costituiscono la preoccupazione maggiore dei pedagoghi umanisti — è di grande importanza la scelta degli autori e delle opere: anche quando ci si dichiara eclettici, come Vives, Moro, o i dotti delle Scuole latine e dei Collegi trilingui (Alcalá de Henares[18], Lovanio[19]), e ancora come Erasmo nel *De ratione studii*[20], si evitano gli autori e i passi troppo licenziosi (come certi epigrammi di Marziale), si raccomanda Terenzio piuttosto di Plauto, le cui commedie abbondano di situazioni scabrose e il cui latino è meno puro, si evita per quanto possibile *De rerum natura* di Lucrezio, che esalta un materialismo atomico, negatore della provvidenza e della divinità. Gli umanisti del Rinascimento raccomandavano dunque ai discepoli, ai maestri e ai precettori gli autori pienamente meritevoli dell'appellativo di *auctores*, nel senso conservato ancora ai nostri giorni, ma investiti anche di quell'«auctoritas» che ne faceva veri e propri garanti e modelli di stile e di pensiero. Non si tratta di imitare passivamente Platone o Demostene, Cicerone o Seneca: si tratta di ispirarsi alle loro opere, ai dibattiti filosofici e morali che contengono — dimostrazione dell'immortalità dell'anima nel *Fedone* e nelle *Tusculanae*, studio dei caratteri negli *Adelphoe* di Terenzio, o del meccanismo delle passioni nel *De ira* di Seneca, valore dell'amicizia nel *De amicitia* di Cicerone, ecc. — per trasporre in un mondo radicalmente nuovo (il mondo cristiano rispetto a quello pagano) le idee e i valori che nulla hanno perso della loro virtù, ma le cui connotazioni e gli effetti derivati non sono più gli stessi. Tale è la grande lezione del

16 L'*orator*, secondo la definizione antica, è allo stesso tempo *vir bonus* e *dicendi peritus*.

17 *Pueros ad virtutem et litteras educandos...*

18 Cfr. M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, Droz, Genève 1991 (2ª ed.), t. I, cap. I, pp.1-75 e J. de Entrambasaguas, *Grandeza y decadencia de la Universidad Complutense*, Madrid 1972.

19 Cfr. H. de Vocht, *History of the foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense 1517-1560*, I-IV, Université de Louvain, 1951-1955.

20 Badius, Paris 1512.

Ciceronianus[21] di Erasmo del 1528, o quella di un umanesimo che potremo ormai definire cristiano (secondo un'espressione che da alcuni decenni si è guadagnata il diritto di cittadinanza). Ammiratore dell'antichità greco-latina nelle sue opere migliori sul piano letterario e filosofico (ma il discorso è agevolmente trasferibile al campo delle arti e delle scienze), l'umanista cristiano è cosciente del carattere incompiuto di un'umanità che non aveva conosciuto Cristo e di una virtù — coraggio, giustizia, amicizia, generosità — non illuminata interiormente dal Dio unico, creatore del Cielo e della Terra, il solo capace di portarla all'assoluto mediante l'imitazione, non di Cicerone o di Socrate, ma del Cristo dei Vangeli.

Ma torniamo agli «studia humanitatis», considerandoli dapprima, se si può dire, raso terra. In mancanza dei termini di umanista e umanesimo, che non esistevano nel lessico rinascimentale, con le connotazioni letterarie, etiche e filosofiche che abbiamo viste, la lingua familiare degli studenti e dei cattedratici italiani del XV e XVI secolo designava col nome di *umanista*[22] il docente di grammatica, o colui che insegnava le *humanae litterae*. Perché occorre tener presente che il *grammaticus*[23], o docente di grammatica, era in effetti il docente di letteratura, per la medesima estensione di significato per cui lo studio delle lettere (*litterae*) dell'alfabeto (*gramma* è l'esatto equivalente greco di *littera*) passava dall'apprendimento delle vocali e delle consonanti a quello dei discorsi, dei testi, delle opere letterarie. Questo insegnamento universitario era dispensato nelle Facoltà delle Arti, mentre quello delle lettere *sacre* (la Bibbia e i suoi commentari, i Padri della Chiesa greca e latina, i decreti papali, le questioni di dogmi, ecc.) era riservato ai dottori in teologia e dispensato nelle Facoltà omonime. Non si trattava peraltro di una semplice ripartizione delle discipline, o di conflitti delle Facoltà, quali ci furono spesso nella storia delle Università (si pensi, fra gli altri, al celebre *Conflitto delle Facoltà*[24] di Kant). No, perché nella *pratica* delle scuole e dei collegi di spirito nuovo, come nei programmi messi a punto dagli umanisti (nel senso più ampio che abbiamo definito), non viene fissata alcuna frontiera fra l'insegnamento degli autori profani e della letteratura cosiddetta «sacra»: Cicerone accanto a san Gerolamo, entrambi autori di una ricca corrispondenza, i discorsi di Demostene non si contrappongono alle omelie di Crisostomo e, nella loro opera di editori o di traduttori (dal greco al latino), gli umanisti scelgono indifferentemente Tito Livio o san Basilio, Virgilio o Prudenzio, Aristotele o

21 Froben, Basel 1528 (trad. it. A. Gambaro [cur.] *Il Ciceroniano*, La Scuola, Brescia 1965).

22 Cfr. G. Billanovich, «Auctorista, humanista, orator», in *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 7, 1965, pp. 143-163; R. Avesani, «La professione dell'*umanista* nel Cinquecento», in *Italia medioevale e umanistica*, 13, 1970, pp. 205-232; V.R. Giustiniani, «Homo, Humanus and the Meanings of 'Humanism'», in *Journal of the History of Ideas*, 46, 1985, pp. 167-195.

23 Cfr. J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Belles-Lettres, Paris 1980, t.I, pp. 153-167.

24 *Conflitto delle facoltà*, 1798.

Gregorio Nazianzeno. La vera frattura non è fra l'insegnamento o la pratica delle «arti» e l'insegnamento della teologia, ma fra la pratica di una certa teologia fondata sull'ontologia tradizionale e argomentata secondo i canoni della logica aristotelica — che va generalmente sotto il nome di teologia scolastica — e quella di una nuova teologia, essenzialmente fondata sulla lettura e il commento della Bibbia, delle Epistole di Paolo e dei Padri della Chiesa. In ogni caso, le divisioni istituzionali in seno alle Università non toccano minimamente i programmi editoriali stabiliti fra gli autori e gli stampatori. Diciamo semplicemente che, per ragioni commerciali, tradizionali o locali, o mediante i loro incontri col tale o tal altro autore, certi stampatori si specializzano quale più quale meno nella pubblicazione di quel genere di opere: Badio Ascensiano nelle opere pedagogiche, Froben nella letteratura profana e in quella sacra (Erasmo, suo autore preferito, ne è il miglior esempio), Manuzio nella letteratura classica, specialmente gli autori greci che gli consentono di usare i suoi bei caratteri, i primi ad apparire in Europa.

Potremmo quindi concludere per ora che in quelli che chiamiamo umanisti appare un tratto dominante: l'amore per i libri, specie quelli greci e latini che rivelano agli uomini del presente, indipendentemente dalla nazionalità, dall'estrazione sociale, dalle caratteristiche individuali — oseremmo anche dire, dal sesso, se l'educazione femminile non fosse stata *di fatto* penalizzata rispetto a quella maschile — il loro tesoro di sapere, di bellezza e di saggezza: ciò che in sostanza è condensato nel termine *humanitas*, preso dal vocabolario di Cicerone. Questi libri, o almeno alcuni di essi — quelli di Platone e di Cicerone, ad esempio — esaltano a tal punto il lettore e il pedagogo moderno che un certo personaggio del *Convivio religioso* di Erasmo esclama a un certo punto: «San Socrate, prega per noi!»[25], ed Erasmo stesso si rifiutava di credere che l'anima di Cicerone non si fosse salvata, benché l'oratore latino non avesse potuto conoscere il Cristo.

2. *Dalle lettere profane alla letteratura sacra: una sacralizzazione della saggezza*

In un'opera dedicata alla saggezza, o piuttosto al saggio (*De sapiente*, 1510/11)[26], espressione di un razionalismo mistico — termini che il positivismo del secolo XIX avrebbe certamente giudicato contraddittori, ma che il XVI secolo avalla senza problemi — il filosofo francese Charles de Bovelles (Bovillus) espone in pratica la sua concezione dell'antropologia. L'ideale del saggio è in realtà l'ideale dell'uomo pienamente uomo, quello che egli chiama (come si è visto)

[25] *Convivium religiosum*, in *Colloquia*, L. Halkin e altri (curr.), NHPC, Amsterdam 1972, t. I-III, p. 254.

[26] Cfr. nota 1.

homo homo homo. Nonostante l'impregnazione religiosa della maggior parte delle sue opere e la sua condizione di canonico — canonico di San Quintino, poi di Noyon — Bovelles pubblica con Henri Estienne[27], oltre a un gran numero di opuscoli di varia ampiezza — *Liber de sensu*, *Liber de intellectu*, *Liber de nihilo*, opere varie di numerologia, lettere, ecc. — un lavoro che interessa le lettere cosiddette profane: ne è il centro l'uomo, l'uomo e la sua posizione nell'universo creato. Nell'epistola dedicatoria a Guillaume Briçonnet, Bovelles definisce la saggezza ciò che «mette l'uomo in piedi», ve lo «mantiene» e lo «fissa in se stesso», gli «impedisce di uscire dai limiti umani e di dividere il destino degli animali bruti», o ancora, per riassumere, ciò che gli permette di «restare fermo nella propria umanità»[28]. Quindi la saggezza sarebbe l'indice proprio dell'uomo e ciò che lo distingue radicalmente dai minerali, dai vegetali e dagli animali, ciò che fa di lui una creatura particolare.

Prima di proseguire, giova soffermarci un momento sulla celebre incisione riprodotta all'inizio del *De sapiente* (le incisioni sparse nelle opere di Bovelles sono spesso più «parlanti» degli stessi testi): due donne siedono una di fronte all'altra. Quella di sinistra, con gli occhi bendati e in mano una ruota della fortuna, alla quale sono appesi differenti «stati» dell'umanità, sta seduta su una sfera che porta la scritta «Sedes fortune rotunda». Al di sopra della donna sventola uno striscione con la scritta FORTUNA, sormontata a sua volta dal medaglione di un pazzo (il latino usa il termine *insipiens*, il «non saggio», colui che la tradizione medievale, derivata dai Proverbi di Salomone, considera il pazzo) dalla cui bocca esce un fumetto che dice: «Te facimus, Fortuna, deam, celoque locamus» («Facciamo di te una dea, Fortuna, e ti poniamo in cielo»). Di fronte alla Fortuna, ma saldamente seduta su un cubo (che porta la scritta «Sedes virtutis quadrata»), sta la Saggezza (*Sapientia*), identificata — come abbiamo visto — con la virtù. Nella mano destra ha uno specchio con la cornice stellata (il sole e la luna, i due lumi maggiori, gli altri astri e le stelle) e, al disopra, un altro striscione con la scritta «Speculum sapientie». In alto, a destra, sull'angolo superiore della cornice rettangolare, il medaglione di un savio (*sapiens*) fa pendant con quello del pazzo. Dalla bocca del savio esce la massima: «Fidite virtuti, fortuna fugatior undis» («Fidate nella virtù, la fortuna è più fuggevole delle onde»). La simbolica è assolutamente chiara: la contrapposizione del savio e del folle corrisponde a quella della virtù e della fortuna, mentre il segno distintivo dell'uomo pienamente uomo è di ordine intellettuale e morale, direi anche etico-religioso. Va ricordato infatti, scorrendo il celebre poema dell'umanista alsaziano Sebastian Brant,

[27] Cfr P. Magnard, J.C. Margolin, *Prosateurs latins en France au XVIe siècle*, Chomarat, Paris 1987, pp. 91-155.
[28] *Op. cit.*, p. 87.

Narrenschiff[29] (*La Nave dei Pazzi*, fine xv secolo) che il «numero dei pazzi — come dice l'Ecclesiaste — è infinito», e che i ritratti di questi molteplici personaggi dal cervello più o meno incrinato hanno in realtà lo scopo di fustigare piuttosto i loro vizi (cattivi genitori, cattivi credenti, orgogliosi, ghiottoni, egoisti, ecc.) che la loro anemia intellettuale. E occorre ricordare che la virtù, saldamente piantata su una base quadrangolare, simbolo di quella stabilità e di quella fermezza di propositi tipiche dell'uomo dabbene, è un luogo comune di tutte le letterature e di tutte le tradizioni, profane e sacre. E ancora, che la fortuna precariamente appollaiata su una sfera — a raddoppiare così l'immagine della labilità e dell'incostanza della ruota, che in un attimo porta in alto e trascina a terra — è l'espressione allegorica del folle (nel senso religioso che abbiamo ricordato). Anche questo un luogo comune che il Rinascimento ha raccolto dal Medio Evo: se la fortuna è contrapposta alla virtù-saggezza, è perché la fiducia che le viene stoltamente prestata dai pazzi è un'ingiuria e una bestemmia verso la divina Provvidenza, la sola suscettibile di guidare o meglio di regolare l'umano destino. È interessante confrontare questo faccia a faccia antinomico, che rappresenta la concezione di Bovelles, col motto che inquadra uno dei celebri marchi di stampa di Sébastien Gryphe, a Lione: «Duce virtute, comitante fortuna». La virtù è sempre la reggitrice, la norma che bisogna seguire, ma la fortuna svolge qui, rispetto ad essa, la funzione di ancella o di compagna; funzione subalterna, dunque, ma non contraddittoria. È forse in questo trattamento differenziato della Fortuna, tema di cui è nota la diffusione nell'iconografia[30] e nella letteratura del Rinascimento, che potrebbe nascondersi la contrapposizione fra il mondo profano e l'universo del sacro. In merito a Bovelles e al suo trattato *De sapiente*, bisogna riconoscere che c'è piuttosto continuità che discontinuità fra questi due mondi. Meglio sarebbe dire, anzi, considerata la personalità dell'autore e il contenuto delle opere — anche quelle non specificamente religiose o teologiche, come le sue *Conclusions théologiques* (1515), il *Calcul des sept âges du monde* (1521), il *Livre de la divine nuée* (1526), la *Glorification de Jérusalem* (1531), o i *Sept péchés* (1531) — che in Bovelles si passa impercettibilmente dal profano al sacro, dall'uomo al divino, poiché c'è del divino nell'uomo e poiché Dio stesso, nella persona di Cristo, si è fatto uomo.

Bovelles cita a volte — raramente, a dire il vero — gli autori classici dell'antichità greco-latina, e bisogna riconoscere che lo stile del suo latino (gli capita anche di scrivere in francese) non ha i pregi degli autori che tradizionalmente non esitiamo a definire umanisti, come Vives, Moro, Budé, Erasmo, Sadoleto, Agricola, Alciati, Melantone, Rhenanus, Glareano, Pirckheimer e tanti altri. Nel suo

29 *Das Narrenschiff*, Basel 1494 (trad. it. *La Nave dei folli*, con incisioni di Dürer, F. Saba Sardi [cur.], Spirali, Milano 1984).

30 Cfr., fra gli altri, Lucie Galacteros de Boissier, «Images emblématiques de la Fortune», in *L'Emblème à la Renaissance*, Sedes, Paris 1982, pp. 79-125.

latino — ispirato a quello della Vulgata e a quello monastico, ma anche a quello che parla e scrive chi, la testa piena di detti e proverbi piccardi, si impegna a trascriverli ad uso di un pubblico colto — si troveranno piuttosto il nome e l'ispirazione dello pseudo-Dionigi (per Bovelles, Dionigi l'Areopagita), di Marsilio Ficino e del suo neoplatonismo derivato dalle *Enneadi* di Plotino, o di un Battista Spagnoli, detto «il Mantovano», poeta contemporaneo che esercitava il suo talento a gloria di Cristo, della Vergine e dei Santi e contro i difetti e i vizi della gioventù dissipata e dissoluta. Si riserverà dunque ad altri che a Bovelles la definizione di umanista, per la sua diffidenza verso autori francamente profani o pagani, come Seneca, Orazio e Marziale (o semplicemente per la sua indifferenza, non essendo questi autori utili al suo scopo), ed anche per la mediocrità del suo stile latino, visto con quali criteri ne fa uso.

Un bel passo, poetico e filosofico, fondamentale nella problematica del saggio bovilliano, si trova al capitolo 22, un «viaggio dell'anima umana» (*Peregrinatio humanae animae*)[31], nel quale l'uomo, specchio del mondo, si fa, per una specie di ritorno sui propri passi e su di sé, specchio di Dio. Tutta la sua natura è così riportata al suo principio creatore. È una specie di riassunto o «ricapitolazione» in cui il soggetto umano, al pari del Verbo divino, si disperde e si perde nel mondo per salvare il mondo stesso dalla dispersione e dallo sparpagliamento. Così facendo, l'uomo spera di totalizzare — non diciamo di unificare — il mondo e di ricondurlo a Dio. L'uomo — *homo viator* — sarebbe un estraneo al mondo, un viaggiatore sperduto o sviato, prima di aver trovato i mezzi per ritornare a Dio. Nonostante l'impronta cristiana così profondamente impressa in questo testo, non si può fare a meno di pensare a Platone, specialmente a *Fedro* e al viaggio etereo dell'anima, ma più ancora al neoplatonismo di cui Bovelles si era imbevuto frequentando il circolo parigino di Lefèvre d'Etaples. Ascoltiamo Bovelles:

> «Sfuggendo spiritualmente al corpo dalle porte dei sensi esterni, l'anima del saggio va errando per il mondo, e dopo aver preso da ogni cosa che vi si trova un atomo di specie, fa ritorno al corpo e compone, partendo da questo bottino di atomi di specie, l'uomo di virtù, la vera figura del suo prototipo, naturale e terreno, la sua forma, il suo modello, il suo splendore, il suo sapere, la sua manifestazione, il cui modo di essere è la saggezza, ossia il passaggio, il cambiamento, la trasformazione, per mezzo delle specie, dell'uomo in tutte le cose e di tutte le cose nell'uomo...»[32].

E prosegue identificando la saggezza con «una certa umanità, immagine della figura verace del nostro primo padre, l'uomo della natura, allora assolutamente senza peccato, cioè l'uomo dell'arte, nato dalle nozze feconde del primo uomo

[31] Ed. Magnard, p. 164 e 165.

[32] *Ibid.*, p. 165.

naturale e dal mondo stesso...». Allora il saggio proclama la «sua sconfessione del viaggio nel mondo e batte in ritirata...». È la dimora dell'«uomo originale».

Se apriamo ora questi due libri dell'umanista di Valencia Juan Luis Vives: *Sapiens* (Lovanio 1522) e *Introductio ad sapientiam*[33] (Londra 1524), constatiamo che il saggio deve ancora esercitarsi a conoscere se stesso, come l'ignoto saggio il cui motto era inciso sulla fronte del tempio di Delfi e Socrate-Platone aveva fatto proprio. Conoscere se stesso e «fare esperienza delle proprie forze», per saper dominare le proprie opinioni e soffocare l'invidia e ogni altra mala passione. Ma, come raccomanderà più tardi Cartesio, il saggio di Vives deve concedersi qualche momento di distensione e di ricreazione, poiché «il giudizio dello spirito immune da fatica è più penetrante». Il saggio non è né un asceta né un eremita. Lettura, meditazione, scrittura: sono queste, in proporzioni varie, le attività intellettuali del saggio, secondo l'umanista spagnolo. Nel *De concordia*[34], Vives ritocca, o meglio completa il suo ritratto del saggio ideale. Si compiace di insistere (capitolo 9 del libro IV) sulla quiete sovrana, appannaggio del pensatore che avrà saputo far tacere in sé le passioni e sarà incline al perdono delle offese. Nulla di egoistico in un atteggiamento simile; al contrario, il saggio ha il dovere importante di «aiutare il prossimo fino al limite delle proprie possibilità», oltre che di «elevarlo all'altezza cui è pervenuto lui stesso». Immancabilmente si pensa — come certamente avrà fatto Vives — al filosofo platonico della *Repubblica*, libro VI, che, essendosi liberato dai lacci che lo imprigionavano nella caverna, vi ritorna per esortare i vecchi compagni di pena e chiamarli agli spazi della vita reale. Dunque, diffusione e apostolato, questa è la missione del saggio, il quale riceve impulsi e imperativi dall'alto. Ascoltiamo, nella traduzione francese che Gentian Hervet, canonico di Reims e umanista, fece del commentario di Vives al *De civitate Dei*[35] di Agostino, queste poche righe che definiscono perfettamente la concezione di Agostino-Vives di questa saggezza umana portata al più alto livello: «Qu'humanité ne s'absente point des études d'humanité (*neque absit ab studii humanitatis humanitas*), et que la tranquillité des coeurs soit gardée, de laquelle les Muses se réjouissent sur toutes choses! Et commençons par ôter cette coutume que les furies envieuses sur tout ont envoyée aux excellentes études, d'assaillir et déchirer celui lequel la communication des études et le service des mêmes Muses nous devrait rendre conjoint et très cher, afin que je passe outre le baptême et la charité de Jésus-Christ; car ces noms sont, il ya longtemps, vains aux sourdes oreilles et servent d'ombres vaines et sans corps aux yeux malades;

[33] *Opera omnia*, Gregorio Mayans y Siscar, Valence 1782, t.I, pp.1-48 (per *Sapiens* e *Introductio ad sapientiam*).

[34] *De concordia et discordia*, Anversa 1529.

[35] *D. Aurelii Augustini opus absolutissimum de Civitate Dei, emendatum per J.L. Vives et dignis commentariis illustratum*, Basel 1522. Trad. fr. Hervet, Paris 1570.

et faisons honneur aux lettres a fin qu'elles nous delectent et nous donnent plaisir et soulas, non pas pour entrer l'un contre l'autre en un cruel combat» («Non manchi negli studi umanitari l'umanità [*neque absit ab studii humanitatis humanitas*], e si conservi la tranquillità dei cuori, di cui le Muse si rallegrano sopra ogni cosa! E cominciamo col toglierci di dosso quest'abito che le furie invidiose hanno mandato agli studi eccellenti, di assalire e lacerare colui che la comunicazione degli studi e il servizio stesso delle Muse dovrebbe rendere nostro congiunto carissimo, sì che io vada di là del battesimo e della carità di Gesù Cristo; poiché, da tempo, questi sono nomi vani agli orecchi sordi e fanno da ombre vane e senza corpo agli occhi malati; e facciamo onore alle lettere, a ciò che esse ci dilettino e ci diano svago e piacere, non per entrare in lotta crudele l'uno contro l'altro»)[36].

Questo patetico ammonimento rivolto da Vives al lettore nella prefazione del commentario al *De civitate Dei* è un vero e proprio inno alla scienza e alla fratellanza umana, suggellata nell'amore e con l'amore del Cristo. Ci fa pensare a una formula dell'*Enchiridion militis christiani*[37] di Erasmo: «Ama e pratica le belle lettere ("studia humanitatis") *per il Cristo*». Alla sacralizzazione di questa saggezza che stiamo analizzando corrisponde una vera cristianizzazione, o un battesimo, delle lettere cosiddette profane: non necessariamente nel loro contenuto esplicito, ma nell'intenzione del maestro che le insegna agli allievi, o nella coscienza del lettore che se ne arricchisce lo spirito.

Il saggio, dice ancora Vives, non è colui che è caratterizzato da «una molle e affascinante eloquenza», ma colui che è dominato dal «timor di Dio» (*timor Domini*), e il cui «spirito è animato dalla coscienza del bene» (*mens sibi recti conscia*). Affermando che il timor di Dio è il fondamento della saggezza, l'umanista non fa che ricordarci la saggezza salomonica dei *Proverbi*. La «vera carità» è il motore di questa saggezza, eminentemente religiosa, come si vede. Essa favorisce il «perfezionamento dell'anima». La «vera saggezza» è quella del Verbo di Dio. E il saggio eremita della *Sapientis inquisitio*[38] prosegue il sermone respingendo tutti i concetti «mondani» o materiali — per non dire materialistici — di saggezza, come l'accumulo dei beni terreni. Essa consiste nell'edificazione di un animo giusto e temperato. Da buon umanista, non disdegna di ricordare Apollo, al quale era stata posta la domanda: «Chi è saggio?». Non il ricco, rispose il dio, ma Socrate, «che aveva arredi modesti, ma uno spirito (*animum*) sublime e ricco di ogni ornamento». Il saggio cristiano, o socratico (ma, come quello di Erasmo, il Socrate di Vives è un Socrate cristiano) sa dominare istinti e passioni e raggiungere quella serenità che gli fa affrontare la morte con coraggio, anzi con ot-

[36] *Op. cit.*, trad. Hervet, f. 2b.

[37] Th. Martens, Antwerpen 1503 (trad. it. *La Formazione cristiana dell'uomo*, E. Orlandini Traverso [cur.], Rusconi, Milano 1989).

[38] Chiamato ancora *Sapiens* o *Praelectio in sapientem*, Louvain 1522.

timismo, davanti agli amici in lacrime. Il predicatore, con quel sincretismo al quale ci ha abituati l'umanesimo cristiano, cita poi Aristotele. È anche caratteristica del saggio, «affectuum turbinibus vacans» (libero dalle agitazioni delle passioni), l'idea che la saggezza sia una lunga, ininterrotta conquista, e non uno stato definitivo: egli diventa «più saggio e più prudente» (*sapientior fit atque prudentior*). In breve, non può esserci vera saggezza «circa res mundi»: ciò che è follia agli occhi del mondo è saggezza agli occhi di Dio, e viceversa. Si pensa alla conclusione dell'*Elogio della pazzia*[39], e anche qui non possiamo stupircene, data la fonte comune e universale del pensiero morale e religioso di questi due autori. Ecco infatti, nella perorazione della «folle saggezza», parole cariche di significato, di cui sarà importante chiederci se riflettano o no il pensiero profondo di Erasmo stesso, lui che volle prestare il suo talento di scrittore a questo personaggio unico nella sua opera e nella letteratura universale, *Moria* o *Stultitia*:

> «Certo, una tale felicità giungerà alla sua perfezione solo quando le anime, ricuperate le loro antiche membra, riceveranno in dono l'immortalità. Pure, siccome la vita terrena dei pii è solo una cosciente preparazione della vita celeste e quasi un'ombra di essa, può accadere talora ch'essi anche di quel premio percepiscano il sapore e il profumo. È davvero una minutissima stilla codesta, se la paragoniamo alla sorgente dell'eterna beatitudine, eppure sopravanza d'assai tutti i piaceri corporali, anche se tutte le voluttà dei mortali si mescolassero in una sola entità. A tal segno lo spirituale si eleva sul materiale, ciò che non si vede su ciò che si vede»[40].

Ed è l'evocazione di quell'«estasi» — quel *raptus*, per usare la parola latina che designa l'estasi di Paolo sulla via di Damasco, quell'«uscita fuori di sé», di cui parlano Ficino[41], Bovelles e tanti altri — che strappa i cristiani alla terra e alle sue pastoie, facendone dei veri dementi (nel senso finale del sermone di *Moria*, cioè nel senso paolino):

> «Ora son lieti, ora afflitti, ora piangono, ora ridono, ora sospirano, e insomma sono veramente e completamente estraniati da sé. Appena poi ritornino in sé, affermano di non sapere dove fossero, se nel corpo o fuori di esso, se fossero svegli o dormissero, e neppure san dire che cosa abbiano udito, visto, detto o fatto. Il loro ricordo affiora come traverso una nebbia

[39] Cfr. Clarence H. Miller, in *Des. Erasmi Opera Omnia*, Amsterdam (= ASD) 1979, IV-3, pp. 192-194. Cfr. anche M.A. Screech, *Ecstasy and the Praise of Folly*, Duckworth, London 1980.

[40] Trad. it. *Elogio della pazzia*, Rizzoli, Milano 1994, p. 148.

[41] Cfr. *De raptu Pauli ad tertium coelum et animi immortalitate (ad Iohannem Cavalcantem amicum unicum)*, in *Opera Marsilii Ficini*, Basel 1576, p. 717, 2; e *Theologia platonica*, Marcel, Belles Lettres, Paris 1970, t. III, pp. 369-378.

o un sogno. Solo di un fatto sono convinti: che hanno toccato il culmine della felicità tutto il tempo che durò la loro pazzia»[42].

Non è evidentemente a questo «finale» dell'*Elogio della pazzia* che ci rifaremo per mostrare il significato così ricco e così diverso dell'antropologia erasmiana, che merita di venir trattata in se stessa e per se stessa. Ma ce ne ricorderemo, soprattutto quando dovremo confrontarla con la concezione dell'uomo di colui che divenne per volontà del destino e per l'andare del tempo il suo grande avversario: Martin Lutero.

Proseguiamo l'analisi della sacralizzazione della saggezza, attribuendo però al termine di sacralizzazione, come a quello di sacro, un'estensione concettuale quanto più ampia possibile (che non implichi, ad esempio, unicamente il sacro *cristiano*, come nel caso di Bovelles e di Vives). Così, scegliendo ancora tre esempi fra i più grandi pensatori del XVI secolo, vedremo come la letteratura e la cultura in generale, ma anche l'osservazione della natura, poterono assegnare all'uomo un posto eminente, ma anche una grandezza che non è esente da schiavitù, una dignità che è più spesso la presa di coscienza della sua debolezza o, come si diceva nel Medio Evo, della sua miseria. I tre testimoni che abbiamo scelto sono Guillaume Budé, il cui *De transitu hellenismi ad christianismum*[43] ci fornirà alcuni argomenti particolari[44], il medico filosofo Gerolamo Cardano, autore, fra l'altro, di una trattato *De sapientia*, e il grande Montaigne, la cui antropologia è di ricchezza eccezionale e le cui posizioni filosofiche e religiose non hanno ancora trovato — se mai la troveranno — un'interpretazione più o meno univoca[45].

Guillaume Budé è il più famoso rappresentante francese dell'umanesimo cristiano. Non in special modo per certi suoi lavori di filologia pura, come i *Commentari della lingua greca*[46], né per i commentari meramente giuridici, come le *Pandette*[47], e neppure per un'opera storica, sociologica e tecnica come *De Asse*[48] (benché il suo pensiero personale si riveli spesso nella divagazione di un commentario o in una digressione). Ma è nella sua attività di filologo che si annodano i rapporti fra sacro e profano, e non è poi grande la distanza che separa le opere citate dal *De studio* (più compiutamente, *De studio litterarum recte et commode instituendo*), uscito nel novembre 1532 dalle Stamperie parigine di Josse

[42] *Op. cit.*, pp. 148-149.

[43] Paris, Robert Estienne, 1535. Cfr. la trad. fr. di M.-M. de la Garanderie, D.F.Penham, Belles Lettres, Paris 1993.

[44] *De Sapientia Libri v*, 1554. Cfr. *La Science du monde ou la sagesse civile*, Paris 1661.

[45] Ci se ne rende conto leggendo una delle più recenti raccolte di studi sul pensiero religioso di Montaigne:*La Question de Dieu*, Bulletin de la Société des Amis de Montaigne, n.33-34 (VII), luglio-settembre 1993.

[46] Paris 1529.

[47] *Annotationes [priores] in Pandectas*, Paris 1508.

[48] *De Asse et partibus eius*, Paris 1515.

Bade, contemporaneamente al *De philologia*[49], e soprattutto dal *De transitu hellenismi ad christianismum* (1535), che, come scrive Madeleine de la Garanderie[50], «raccoglie e cementa in qualche modo nella sua complessa scrittura tutta l'opera anteriore di Guillaume Budé». In questo lavoro, l'autore decide, come egli stesso dice, di passare «dalla filologia alla filosofia», mettendo quest'ultima immediatamente sotto il segno di Socrate e del *Fedone*: cioè, filosofare è imparare a morire (*Fedone*, 64a). Intraprendere l'educazione dell'animo umano, questo è il fine della filosofia e del saggio. Ora, questa filosofia non è — dice ancora — che «un'esile ombra della vera filosofia, la cui stessa saggezza (*sapientia*) ci ha prescritto e ispirato lo zelo»[51]. Perciò decide di affrontare infine la filosofia oracolare (*philosophia oracularis*), «che è l'amore di Dio, come scrive Agostino nell'VIII libro del *De Civitate Dei*». Filosofare è dunque «coltivare l'amore di Dio» (*op. cit.* 8, 8-9). Questo è il significato di quel passaggio (*transitus*) dall'ellenismo al cristianesimo, o da una saggezza umana a una saggezza divina, o umano-divina. Ricordando che le virtù del saggio, secondo la filosofia antica, sono la prudenza, la temperanza, la giustizia e il coraggio, e criticando — come farà più tardi Pascal — l'orgogliosa concezione del saggio stoico (III, 17), che «ha elevato al cielo la nozione immaginaria del suo saggio e discepolo, quasi assimilandolo alle forme beate, quasi superasse il livello umano», egli afferma che, per la filosofia sacra non c'è che un solo saggio, è l'*Ipse*, il cui insegnamento ci è dato scoprire nei testi sacri (III, 18-21):

> «La nostra filosofia sacra, fondata su di una fede assiomatica e sulla parola del cielo, non su invenzioni umane, né su una serie di dimostrazioni, il cui diritto e la cui autorità, d'altronde, discendono dalla potenza celeste..., non riconosce che un unico saggio a pieno titolo (come dicevano un tempo i pitagorici), un unico giusto, un unico bene assoluto, un solo Lui-stesso (*Ipsum*), il quale abbraccia, egli stesso, col proprio genio e la propria natura tutte le forme della virtù...».

Dunque, nessun uomo potrebbe pretendere l'appellativo di saggio, ma può, per quanto è in lui, avvicinarsi a questo *Ipse*, «sotto il cui nome è compresa...la maestà augusta, la fede sacro-santa nella verità, essa stessa fondata, fissata in maniera assoluta dalla sua divina potenza»[52].

Tutti noi, poveri umani, siamo soggetti a peccare, poiché l'immunità non fu concessa che a Maria; venne rifiutata persino a Paolo, anche «dopo che ebbe contemplato le cose celesti», non ottenendo da Dio che il soccorso della sua grazia.

Come si vede, non solo la saggezza è sacralizzata, ma Budé non l'attribuisce

[49] *De philologia libri* II.

[50] *Op. cit.*, p. XXXI.

[51] Libro I, par. 4, p. 12.

[52] III, 19, p. 216.

realmente che all'*Ipse* divino. Tuttavia, la frontiera fra sacro e profano non è così rigida. L'umanista cristiano reagisce come Erasmo, e, per lui, gli «studia humanitatis» sono proprio «le radici e la culla della virtù» (cfr. il suo commentario della legge, *De servo corrupto*). C'è una propedeutica alla saggezza, alla quale concorrono le belle sentenze antiche, «che resterebbero nell'ombra se la letteratura non le portasse alla luce»[53]. Ma nulla e nessuna opera potrebbe sostituire la lettura e la pratica dei Vangeli, o la lettura dell'*Imitazione di Cristo*. Il filosofo, ascoltando la musica di Dio, ossia l'ordine del mondo, traduce divinamente quanto gli è stato divinamente rivelato. Non pensava altrimenti Marsilio Ficino.

La saggezza, alla quale Cardano dedicò uno dei suoi lavori più ampi — peraltro poco noto — si sviluppa secondo un ritmo ascensionale, scandito dai cinque libri del *De Sapientia*[54]. Diciamo che parte dalla natura, dall'apparato psico-somatico dell'uomo, per giungere al bene supremo. Ma, sebbene il filosofo e medico italiano non possa propriamente considerarsi un autore religioso, la presenza (che non è solo verbale) di Dio e del divino si fa sentire in ogni capitolo. Non solo la saggezza è «di tutti i beni il più divino», ma la saggezza umana implica necessariamente una saggezza divina, perché, scrive, «nessun potere, per immenso che sia, sarebbe in grado di governare e conservare l'universo, se mancasse totalmente di saggezza». Utilità, ma anche nobiltà della saggezza. L'uomo, quale essere soggetto alle necessità e ai desideri, avendo numerosi e imperiosi bisogni da soddisfare sulla terra, deve ricorrere alla saggezza, prima per sopravvivere, poi per vivere decentemente in seno alla società. Il «percorso» di Cardano è segnalato più da riferimenti umanistici (Aristotele, Platone, Sofocle, Cicerone, ecc.) che da citazioni bibliche, ed egli mette sullo stesso piano, per lo meno nei suoi scritti, Mosè, Ciro, Romolo e Teseo, associando il primo alla Siria, il secondo all'Oriente, il terzo a Roma, il quarto ad Atene. Ricorda anche Talete e i sette saggi greci, la Repubblica di Venezia, e molti altri personaggi e riferimenti storici e letterari. Con questa profusione di esempi, mostra che il genio inventivo dell'uomo è condizione necessaria, ma non sufficiente, della saggezza. Da grande inventore, quale fu sul piano tecnico e scientifico, egli ricorda invenzioni e scoperte — come la grande avventura di Cristoforo Colombo — ma solo per dimostrare che la vera utilità pratica dei risultati acquisiti è legata al carattere disinteressato (vorremmo dire sacro) dello spirito inventivo e di scoperta. L'egoismo individualistico (se non fosse un pleonasmo), l'allettamento del lucro e la ricerca sistematica di onori e di gloria sono altrettanti fattori di smacco: la saggezza, che guarda più lontano delle soddisfazioni individuali, è garanzia di felicità per l'uomo attivo, *homo faber* o *homo artifex*. Alla fine del v libro, dove si tratta del bene supremo, è data la vera misura di questa saggezza umana, come riflesso

[53] I, 7, p. 14.
[54] Cfr. n. 44.

di quella divina. È lecito pensare che Henri Busson abbia torto quando pretende, nel suo libro *Le Rationalisme de la Renaissance*[55], che i cinque libri del *De sapientia* condensino tutta la saggezza pagana, senza tener conto della fine del v libro. Neppure va dimenticato che la saggezza divina, inaccessibile all'uomo, è tuttavia caratterizzata come un modello ideale. Fra i due limiti della saggezza divina e di una saggezza demoniaca che ci costringe a errare nell'oscurità dei fenomeni occulti e dell'illusione, stanno due saggezze, che nel migliore dei casi si ricongiungono: una saggezza naturale (*sapientia naturalis*) e una saggezza umana (*sapientia humana*). C'è una saggezza che si manifesta nell'invenzione e nello sviluppo delle arti e che culmina in un ideale di vita felice, il cui fine è la conoscenza e non l'utilità. C'è anche una saggezza che rende l'uomo capace di acquisire autorità e prestigio con la retorica persuasiva, ma anche con la dissimulazione e con l'astuzia: una tale saggezza gioca appieno nella vita sociale e politica. Ma educazione e religione non dovrebbero forse intervenire nella formazione dell'uomo politico? La risposta di Cardano è affermativa. La riflessione del *De sapientia*, specialmente nelle sue intuizioni politiche — ma l'uomo non è un animale politico? — si prolunga nelle analisi di un altro trattato, *Proxeneta seu de prudentia civili liber*[56] (in cui il termine greco-latino *proxenetes* ha il senso generico di protettore). Questa saggezza civile sta al punto d'incontro dell'etica e della scienza politica.

Alla fine del XVI secolo, in un periodo di crisi profonde, civili e religiose, scientifiche e sociali, e corripondente a quello che talvolta si è definito l'autunno del Rinascimento, o la crisi dell'umanesimo, in cui la filosofia si scinde in due correnti principali, una scettica, l'altra stoica, fu senza dubbio Montaigne a dare della saggezza umana il ritratto più vero e meno effimero, guardandosi da ogni lirismo come da ogni eccesso di disincanto. Senza poterci troppo addentrare nella problematica del Cristianesimo o del pensiero religioso di Montaigne[57], si vorrà ammettere che la religione, sotto gli aspetti istituzionali e dogmatici, resta piuttosto estranea all'autore dei *Saggi*. Ciò non significa che la sua concezione della saggezza umana, null'altro che umana, ma pienamente umana, sbarri il passo alla trascendenza. Per chi considerava la ricerca — non il possesso — della verità l'obiettivo fondamentale dell'uomo, per chi umiliava l'umana ragione, rendendo maggiormente necessario, anzi indispensabile, il ricorso alla fede e alla credenza in un ideale di verità trascendente, posto al di là di ogni argomentazione retorica e di ogni dimostrazione matematica, la stessa saggezza appariva come un ideale difficilmente accessibile all'uomo comune. Montaigne, lettore appassionato di Plutarco e dei suoi *Moralia* e dei dialoghi di Platone, in cui sco-

55 Vrin, Paris 1957.
56 Leyde, «ex officina Elzeviriana» 1627.
57 Cfr. n. 45.

pre la forma che si adatta a meraviglia al suo pensiero aperto e dinamico, ammiratore di Socrate, il cui fascino enigmatico e ambiguo corrisponde al cammino affettivo e intellettuale e così spesso sconcertante dei *Saggi*, non darà della saggezza e del saggio una rappresentazione rigida e atemporale. In un passo del capitolo 2, Libro III, sembra così riassumere la saggezza socratica: «condurre la vita umana secondo la sua propria condizione naturale». Ma qual è la condizione *naturale* dell'uomo?

In un altro capitolo del medesimo Libro, usa un epiteto di origine religiosa, quando chiama il saggio «una santa immagine della forma umana». La natura umana, senza dubbio: ma portata in alto, ai limiti estremi; una natura che l'uomo non si è dato da se stesso. Quando Montaigne considera Socrate in punto di morte e nell'ultimo discorso dell'*Apologia*, non è ai santi martiri che pensa: la sua ammirazione per un uomo tanto docile alla natura, un uomo che ha saputo fare della prova della morte un elemento di questa stessa natura, giunge a una vera sacralizzazione della natura medesima. L'immagine di Seneca completa abbastanza bene quella di Socrate, senza che si possa propriamente parlare, in un caso come nell'altro, di un Socrate cristiano in Montaigne. Questi rivendica al filosofo ateniese la concezione di Seneca del conflitto fra l'alto e il basso nell'uomo, la sua fermezza d'animo capace di arrestare la fluttuazione degli strati istintivi e di renderlo padrone di se stesso («sui possessor», scrive Seneca in una lettera a Lucilio). Apprendendo a distinguere l'essere dall'apparire, collegandosi con la ragione alla ragione di un ordine cosmico, egli si libera a poco a poco dalle illusioni, e, nell'esercizio della libertà, favorito dalla volontà razionale, prende coscienza delle necessità obiettive — compresa quella della morte — non come altrettante fatalità ineluttabili, ma come altrettante occasioni per prepararvisi liberamente in piena lucidità. È la grazia che Montaigne augurerebbe per sé stesso. Ancora Seneca farà da tramite e da stimolatore filosofico a Montaigne: «Nihil invitus facit sapiens», leggiamo nella lettera 54 a Lucilio. No, il saggio non fa nulla che non voglia, fugge la necessità (*necessitatem fugit*) poiché vuole ciò che essa stessa è costretta a fare (*quia vult quod ipsa coactura est*). L'arte di vivere e l'arte di morire per Socrate e Seneca, ed anche per Montaigne (a seconda che le due grandi figure gli servano di modello), non si limitano d'altronde a una simile tensione eroica: una tonalità così austera è attenuata da momenti di dolcezza e di leggerezza. Il saggio abbonda in umore, sa ridere e scherzare (si veda ancora una volta la figura di Socrate che, condannato a bere la cicuta, ravviva la sua ultima lezione di metafisica sull'immortalità dell'anima e, quasi celiando, raccomanda ai discepoli di sacrificare un gallo ad Esculapio!). E di chi parla ancora Montaigne nel Libro III, cap. 12, dei *Saggi*, se non di Socrate: «Il est bien advenu que le plus digne homme d'estre cogneu et d'estre présenté au monde pour exemple, ce soit celuy dont nous ayons plus certaine cognaissance. Il a esté esclairé par les plus clair voyans hommes qui furent oncques: les tesmoins que nous avons de luy sont admirables en fidelité et en suffisance» («Si è dato il caso

fortunato che l'uomo più degno di essere conosciuto e di venire additato al mondo come esempio sia colui di cui abbiamo conoscenza più certa. È stato dichiarato dagli uomini più famosi che mai fossero: i testimoni che abbiamo di lui sono ammirevoli per fedeltà e sufficienza»). Che nella sua penna si manifesti il pensiero di Dio è dimostrato dal fatto che non si scopre in Montaigne una sola parola di rivolta, neppure quando affronta il problema della vecchiaia, della malattia, della morte. «Tout bon, il a faict tout bon» («Tutto bene, egli ha fatto tutto bene», III, 13). Facendolo morire, Dio ha dato all'uomo tutti i mezzi per emendarsi da se stesso: la morte non umilia forse la presunzione? Così il pensiero della morte sarebbe, indipendentemente dalla fede cristiana, il principio stesso della saggezza. L'autore dei *Saggi* medita sulla sentenza dell'*Ecclesiaste*, «vanità delle vanità, tutto è vanità», e la raccomanda calorosamente a «tous les gens d'entendement» («tutta la gente di senno», III, 5). Questo non significa che il corso della vita proceda senza «d'espineuses traverses» («spinose traversie»): fastidi pubblici, fastidi privati, fastidi del corpo e anche dell'anima. Ma la saggezza stoica finisce sempre col superarli: non vi è male — scrive (e pensa) — che non abbia alla fine un lato favorevole. «C'est pour mon mieux — dice ancora — que j'ay la gravele» («È per il mio bene, se ho la litiasi», III, 13). Per finire, la saggezza di Montaigne è un atto di riconoscimento di quest'altra saggezza che si manifesta in tutte le cose. Gli esseri e gli eventi naturali sono esattamente come devono essere; non c'è mostro né forma contro natura che non appartenga alla natura. Dio fa bene ciò che fa. Molti presunti miracoli svaniscono di fronte alla ricerca delle cause naturali e alla verifica della ragione. E Montaigne attribuisce alla «fantasia» o all'immaginazione la causa principale di questa credenza nelle visioni o in altri sortilegi. La ragione del saggio si ricongiunge qui a quella del credente in questa ipotesi più che verosimile di un Montaigne cristiano, ancorché la sua curiosità scientifica, sempre all'erta, lo metta di fronte a spettacoli estranei alle sue abituali esperienze. Questa saggezza umana non si è separata dal senso della trascendenza. La sua rassegnazione, e perfino il suo ottimismo, è un aspetto della sua fede, di una fede che chiameremmo razionale, se i due termini in genere non stridessero: «La raison nous recommande de recevoir joyeusement le bien qu'il plaît à Dieu de nous envoyer. Or le seul remède, la seule regle et l'unique science pour éviter tous les maux qui assiègent l'homme de toutes parts et à toute heure, quels qui'ils soient, c'est de se résoudre à les souffrir humainement ou à les terminer courageusement et promptement» («La ragione ci raccomanda di accogliere con gioia il bene che a Dio piace di mandarci. Ora, l'unico rimedio, l'unica regola e l'unica scienza per evitare tutti i mali che assediano l'uomo d'ogni parte e ad ogni ora, quali che siano, è di risolversi a sopportarli umanamente o a porvi termine coraggiosamente e prontamente»)[58].

[58] *Journal de voyage en Italie*, alla data del 24 agosto 1581.

3. L'uomo di Erasmo, l'uomo di Lutero, l'uomo di Calvino, l'uomo di Schwenckfeld

Questa umanità dell'uomo che stiamo cercando di inquadrare esaminando i suoi rapporti con se stesso (la coscienza di sé), col prossimo, con la natura universale e con Dio, non è decifrabile secondo uno stesso alfabeto, quando questi rapporti subiscono sfasature, o addirittura un'inversione di valori. Scegliendo quattro visioni dell'uomo di altrettanti autori assillati da notevoli preoccupazioni religiose — e due dei quali fondarono in seno al Cristianesimo due Chiese differenti (e differenti dalla Chiesa di Roma) — abbiamo inteso problematizzare l'idea stessa di umanesimo, anzi quella di umanesimo cristiano. Erasmo rappresenta in modo evidente il prototipo dell'umanista. Lutero, con la sua concezione del servo-arbitrio e della «sola gratia», col suo rifiuto di ogni letteratura profana e con la proclamazione dell'autosufficienza della Bibbia, si iscrive e iscrive l'umanità dell'uomo in una sfera estranea all'umanesimo erasmiano. Calvino, umanista conquistato alla Riforma, ma diventato amministratore teocratico di una «città-chiesa», si fece dell'uomo-cittadino-credente un concetto diverso sia da quello di Lutero, i cui rapporti col potere temporale non furono mai gli stessi, sia da quello di Erasmo, questo «cittadino del mondo», la cui concezione della «Respublica christiana» è più ideale che istituzionale. Infine, vedendo nel personaggio di Schwenckfeld uno dei rappresentanti di coloro che Kolakowski[59] chiamò «cristiani senza chiesa», o anche uno dei tanti pensatori radicali del XVI secolo che passavano invariabilmente per eretici, si cercherà di esaminare sotto una nuova angolazione i rapporti dell'umano col divino. In tutti i casi, l'uomo apparirà come *homo religiosus*. Trascureremo le posizioni rare ed eccentriche, improntate a un naturalismo o a un animismo esasperati, che fanno a meno dell'ipotesi (o della convinzione) creazionista, poiché, oltre al fatto che raramente ebbero accesso alla stampa e alla diffusione a causa della censura, esse non rappresentano che i loro autori e forse un pugno di discepoli: non sono per nulla posizioni caratteristiche del pensiero rinascimentale o riformato.

Da umanista cristiano, Erasmo[60] trae la sua concezione dell'uomo dalle fonti comuni della grande letteratura greco-latina e della Bibbia. Potremmo limitarci a rimandare il lettore alla nostra trattazione dettagliata dell'umanesimo e delle «humaniores litterae». Tuttavia, la personalità di Erasmo è troppo forte perché la sua antropologia non ne sia segnata. L'uomo deriva la sua grandezza e la sua dignità dalla libertà. Si capisce l'interesse di Erasmo alla formazione intellettuale e morale dell'uomo attraverso la pratica delle arti liberali, quell'educazione libe-

[59] *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Gallimard, Paris 1969.

[60] La lettertura critica di Erasmo è immensa. Rinviamo a *Erasme*, R. Laffond, «Bouquins», Paris 1992.

rale di cui espone il programma in numerose opere: *De ratione studii*[61], *Institutio principis christiani*[62], oltre all'*Institutio christiani matrimonii*[63], le cui riflessioni sul matrimonio cristiano affrontano, naturalmente, anche il problema dell'educazione della donna. È infatti evidente (ma vale la pena di insistervi) che l'«uomo» di Erasmo è *homo* (l'essere umano), non *vir* (l'essere di sesso maschile), pur attribuendo egli, come tutti i contemporanei, un posto preminente all'educazione dei maschi. Malgrado qualche sua visione notevolmente profetica, infatti, non poteva andare su questo punto contro lo «spirito del tempo», contro le tradizioni socio-culturali e la tradizione della Chiesa che mettevano la donna in posizione di inferiorità rispetto all'uomo[64]. Quando vuol fare l'elogio di una donna che, per il sapere, la cultura, il comportamento morale e sociale e la fermezza dei propositi, fa onore al suo sesso, la chiama *virago*, ossia, nel senso proprio del termine, una donna che perviene al più alto grado della dignità dell'uomo (questa volta *vir*), in breve, che nella sua perfezione è pari all'uomo. Questa «promozione» della donna non sarebbe certo conforme allo spirito moderno, che rifiuta di vedere nell'uomo (*vir*) il punto di riferimento obbligato. Fra le donne poste sullo stesso piano dell'uomo perfetto cita la poetessa veneziana Cassandra Fedele, quindi Margaret, figlia primogenita dell'amico Tommaso Moro, Isabella, regina di Spagna, e qualche altra. Vi si può aggiungere il personaggio femminile del suo colloquio fra l'Abate e la donna istruita[65], dove quest'ultima ha la meglio sul suo interlocutore, alquanto grossolano dal punto di vista morale, intellettuale e religioso.

Il concetto erasmiano della dignità umana non è del tutto originale[66], come non lo era quello degli umanisti italiani del Quattrocento — Manetti, autore nel 1452 di *De dignitate et excellentia hominis*, o Pico della Mirandola nel suo noto discorso *De dignitate hominis*[67]. Erasmo non fa spesso uso dell'espressione «dignitas hominis», ma parecchie altre affermazioni esprimono la sua ammirazione e il suo entusiasmo per la creatura che Dio ha voluto plasmare a sua immagine e somiglianza. Una delle espressioni più belle e più piene, di cui si avvale nel trattato del 1529, *De pueris statim ac liberaliter instituendis*[68] (*È necessario dare pre-*

[61] Cfr. n. 20.

[62] Froben, Basel 1516 (trad. it. *L'Educazione del principe cristiano*, M. Isnardi Parente [cur.], Morano, Napoli).

[63] Froben, Basel 1526.

[64] Cfr. J.-C. Margolin, *Erasme, la femme et les femmes*, Publication du Conseil Général de Haute-Loire, Le Puy 1992.

[65] *Abbas et erudita, Colloquia, ASD*, I-3, pp. 403-408.

[66] Cfr. J.-C. Margolin, La notion de dignité humaine selon Erasme de Rotterdam, *Studi Francesi*, 80, 1983, pp. 205-219.

[67] Cfr. E. Garin (cur.), Edizione Nazionale dei classici del pensiero italiano, Firenze 1942, pp. 102-164.

[68] Cfr. J.-C. Margolin (cur.), ASD, I, 2, 1971, p. 31, riga 21.

sto un'educazione liberale ai fanciulli), riassume il suo concetto dell'uomo in confronto alle altre creature: «Homines non nascuntur, sed effinguntur» («gli uomini non nascono uomini, lo diventano»; o, per meglio rendere il vocabolo latino *effinguntur*, vengono formati uomini). Il contesto non lascia alcun dubbio su questa ardita opposizione fra natura e arte, per arte intendendosi fondamentalmente il lavoro del maestro (o del «vasaio»), che, in un certo senso, modella la pasta malleabile dello spirito del giovane a lui affidato. Non è dunque a causa del fisico, degli organi ereditati dai suoi ascendenti e dalla specie umana in generale, che un uomo è un uomo: lo diviene grazie all'educazione, alla formazione (ossia alla modellatura di quella materia più o meno informe alla nascita), all'attività intellettuale che svolgerà, al comportamento morale che farà suo. Il cristiano Erasmo, evidentemente, riconosce il dogma del peccato originale[69], benché non sviluppi mai questo punto. Nell'interpretazione che ne dà — e che i teologi cristiani gli hanno rimproverato — si preoccupa a tal punto di salvaguardare la libertà individuale da rifiutarsi di attribuire *hic et nunc* a un qualsiasi cristiano di oggi la responsabilità personale per il peccato di Adamo. È ben cosciente dei danni causati dal peccato e dell'abisso in cui le passioni possono far piombare gli uomini, ma ha fiducia che la ragione e la natura[70] (la natura in generale e la natura umana in particolare) siano in grado di ripristinare l'ordine. La preghiera, la fede e la grazia di Dio faranno il resto!

La libertà implica il rispetto dell'interlocutore, come la volontà di pace implica, in assenza della tolleranza, lo spirito di concordia. Da buon cristiano, non pone sullo stesso piano il credente sincero e l'eretico, e il suo amore per gli uomini non si spinge fino all'accettazione di una vita in comune con i non cristiani (anzi, nei riguardi degli Ebrei ha espressioni di durezza e disprezzo che non ci si aspetterebbe da uno spirito generalmente così aperto). Tuttavia, pur nella certezza che le autorità religiose e civili abbiano il dovere di perseguitare l'eresia, è convinto che gli eretici stessi non debbano essere vessati: devono essere, bensì, rispettati moralmente e fisicamente.

Poiché il linguaggio è caratteristica umana, è proprio tramite il dialogo — nelle opere di Erasmo abbondano dialoghi espliciti o impliciti — che l'uomo deve cercare la verità. La retorica della persuasione e dell'argomentazione si sostituisce a tutte le forme di dogmatismo. Il tema dell'*homo loquens* verrà da noi ripreso più avanti.

Parlare dell'*uomo di Lutero*, dopo aver rapidamente tracciato il ritratto dell'uomo secondo il cuore e lo spirito di Erasmo, è come passare dal giorno alla

[69] Cfr. E.-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Basel 1966.

[70] Cfr. J.-C. Margolin, *L'idée de nature dans la pensée d'Erasme*, Helbing und Lichtenhahn, Basilea 1967.

notte[71]. Non che Lutero non sia convinto del carattere sacro dell'uomo, creatura di Dio, ma il peccato originale e le sue conseguenze ne hanno fatto, secondo lui, uno schiavo delle tentazioni, una creatura in preda alle sollecitazioni del Diavolo, e che dovrà la sua salvezza — se mai l'otterrà — soltanto alla grazia di Dio. Lutero non ha alcuna fiducia nella natura umana, irrimediabilmente viziata dal peccato originale. Ci limiteremo a citare qualche brano dal *Grande Catechismo*[72]: «Il Diavolo, siccome non è soltanto mentitore, ma anche un assassino (Gv 8,4), attenta continuamente alla nostra stessa vita e scarica la sua collera su di noi, causando incidenti e danni fisici. Così accade che a più d'uno faccia rompere il collo o perdere la ragione; certuni li fa annegare, e molti sono quelli che spinge al suicidio e a molti altri dolori atroci. Questa è la ragione per cui sulla terra non abbiamo altro da fare che continuare a implorare aiuto contro questo nemico primo, perché se Dio non ci salvaguardasse, noi non saremmo, neanche per un'ora, al sicuro dai suoi colpi».

O ancora, quello che possiamo leggere in un brano del *Commento dell'Epistola ai Galati*[73]: «Noi siamo corpo e anima succubi del Diavolo e stranieri, ospiti nel mondo di cui il Diavolo è Principe e Dio. Il pane che mangiamo, l'acqua che beviamo, le vesti di cui ci serviamo, addirittura l'aria che respiriamo e tutto quello che fa parte della nostra vita fisica è suo Impero».

Dunque Satana ha spogliato l'uomo — il vecchio Adamo — del carattere sacro che possedeva nel paradiso terrestre, prima della caduta. Si potrebbe dubitare quindi che l'uomo avesse perduto il posto centrale che Dio gli aveva assegnato nell'universo. Ma non è così: egli deve abbandonarsi interamente alla Parola divina, rimettersi alla volontà del suo Creatore, perché l'uomo non può aiutare Dio in questo compito. In realtà, nel XVI secolo non sono rari i testi scritti da cattolici romani che esprimono un pessimismo vicino a quello di Lutero. Lo si può giudicare dal seguente brano di un commento al capitolo 40 del *Libro di Giobbe* del gesuita Maldonado: «Una bestia veramente terribile, sia per la grandezza smisurata del corpo, che per la sua crudeltà ..., la sua forza è nei suoi lombi e la sua virtù nell'ombelico del ventre; drizza la coda come un cedro, i tendini dei suoi genitali sono attorcigliati e le sue ossa come tubi e le sue cartilagini come lame di ferro ... Intorno alle sue zanne regna il terrore: il suo corpo è di lamine di fusione; è ricoperto di scaglie pressate le une contro le altre; è armato in ogni parte e non può essere colpito in nessuna punto»[74].

Ma non lasciamoci impressionare da questo ritratto eccessivo, il cui realismo

[71] La bibliogafia di Lutero è forse ancora più vasta di quella di Erasmo. Suggeriamo la monografia di G. Casalis, *Luther et l'Eglise confessante*, in «Maîtres spirituels», du Seuil, 1962.

[72] Citazioni ricavate dall'edizione francese delle *Oeuvres choisies*, VII, Labor et Fides, Genève 1962, p. 121.

[73] *Ibid.*, XV (I del commento), 1969, p. 200.

[74] Testo citato da J. Delumeau, *Le cas Luther*, Desclée de Brouxer 1983, p. 52.

un po' ingenuo, del resto frequente nell'iconografia del tempo, era destinato a produrre, nel lettore o nell'ascoltatore di un sermone, un terrore salutare. Ma quale posto resterà all'uomo, se Satana ha occupato tutto il territorio che doveva essere suo, la terra?

Si potrebbero ricordare a non finire i testi del riformatore tedesco sull'uomo corrotto dal peccato originale e irrimediabilmente votato a una sorta di schiavitù metafisica (quella che chiama il servo-arbitrio[75], l'esatto contrario del libero-arbitrio del suo avversario Erasmo). Basterà un brano dal *Commento sull'Epistola ai Romani* e di un'affermazione da *Gli Articoli di Smalcalda*, che portano la sua impronta caratteristica:

> «Cos'è dunque il peccato originale? Secondo le sottigliezze dei teologi, è la privazione della giustizia originale, ma secondo l'Apostolo (san Paolo) e il modo di pensare di Gesù Cristo, non è soltanto la privazione di una qualità nella volontà, né della luce nell'intelligenza, della forza nella memoria, ma una privazione totale del corretto funzionamento e della capacità d'esercizio di tutte le facoltà tanto del corpo quanto dell'anima, insomma dell'uomo intero, interiore ed esteriore. Inoltre esso è l'inclinazione al male, la nausea nei confronti del bene, il disgusto della luce e della saggezza, e, viceversa, è amore per l'errore e per le tenebre, fuga e orrore di fronte alle opere buone e corsa sfrenata verso il male»[76].

Nel secondo testo, si trova la violenta diatriba contro l'uomo peccatore, o meglio, contro l'insegnamento della scolastica:

> «Questo peccato originale è una corruzione così perniciosa e profonda della natura umana che nessuna ragione arriva a comprenderla ... Per questo, ciò che i teologi della scuola hanno insegnato, contrariamente a questo articolo, non è che errore e accecamento: ossia, che dopo la caduta di Adamo, le forze naturali dell'uomo sono rimaste intere e intatte e che l'uomo, per natura, ha una ragione retta e una volontà buona, come insegnavano i filosofi ...»[77].

Posizione inaccettabile agli occhi di Lutero, perché renderebbe inutile la morte del Cristo sulla Croce.

Che si percorra l'una o l'altra delle opere di Lutero, ci troveremo sempre di fronte la stessa antropologia dell'uomo decaduto. La filiazione agostiniana è evidente e anche riconosciuta. L'uomo peccatore, la cui carne è irrimediabilmente corrotta, ha desideri perversi. «Quello che viene inseminato e fecondato dall'o-

[75] Cfr. *De servo arbitrio*, in *D. Martin Luthers Werke*, ed. critica, XVIII, Weimar 1908, pp. 550-787.

[76] Citato da Delumeau, *op. cit.*, p. 65-66.

[77] Citato da Delumeau, *ibid.*, p. 65.

pera della carne produce un frutto carnale e peccatore». Nessuna posizione è più lontana dall'antropologia erasmiana. Anche quando Erasmo cita gli stessi testi di san Paolo citati da Lutero, come *Efesini I* «noi tutti siamo per natura figli della collera», gli dà un tono e un'interpretazione affatto diversi. D'altronde sappiamo che per il riformatore tedesco Erasmo non era pio[78] ... (il che riesce difficile da accettare!). La violenza verbale di Lutero è, peraltro, ben nota: la concezione religiosa di Erasmo e la sua visione dell'uomo, come la polemica che si instaura con lui a proposito del libero e del servo-arbitrio, valgono all'olandese epiteti di questo tipo: «polemista velenoso», «porco di Epicuro», scrittore «ridicolo ... insensato ... sacrilego ... verboso ... sofista ... ignorante». E che altro? La sua dottrina non è che un miscuglio di «colla e di fango», di «immondezza e sporcizia». Erasmo era un'«anguilla», un «vero Luciano» che «ride e scherza su tutto, sulla religione e su Cristo».

Con questo non vogliamo certamente squalificare Lutero — e soprattutto non l'uomo religioso, il credente sincero, l'iniziatore di una nuova religione dove il Cristo è il centro permanente del pensiero e della ricerca; vogliamo solo sottolineare come il radicalismo delle sue posizioni, la sua rottura con l'umanesimo e gli «studia humanitatis» e (bisogna pur dirlo) il suo *ingenium* (o la sua idiosincrasia) l'hanno costretto a separarsi violentemente e senza via di ritorno da coloro che non potevano ammettere che l'uomo era, in qualche modo, «mosso» da un impulso irresistibile, da una necessità imposta da Dio. Era la posizione di tutti i discepoli di sant'Agostino, di cui Lutero stesso aveva avuto tempo di meditare le opere a Wittenberg: quelle, ma naturalmente anche il *De causa Dei* di Thomas Bradwardine (1349) e il *De dominio divino*, di John Wyclif (1384). Si ritroverà in Giovanni Calvino questo tema centrale della predestinazione, nella quale il peccato originale appare come un male certo, punibile anche nei bambini e trasmesso dall'infezione mortale della carne. L'uomo peccatore non è in grado di ricevere la grazia in alcun modo. Idea radicalmente opposta a quella di Erasmo, in *De libero arbitrio*: con la fede, ma anche con le *opere*, l'uomo è in grado di collaborare con Dio per la propria salvezza. L'uomo di Lutero non è, tuttavia, interamente e irrimediabilmente distrutto dal peccato originale; ma deve lottare, per tutta la vita, contro le difficoltà e le imperfezioni dipendenti dalla sua condizione naturale. Vi è, dunque, il sentimento delle sua degenerazione e la nostalgia di uno stato primitivo (e immaginario) di «giustizia originale» e di «rettitudine primitiva», insomma lo stato di Adamo prima della caduta.

Questa concezione pessimistica dell'uomo si tradurrà nella letteratura e nella pittura riformata dell'epoca: il corpo umano sarà spesso rappresentato come cadavere, e il Cristo con i tratti dell'«Uomo dolente».

[78] È la celebre rampogna: «Du bist nicht fromm!» («Tu non sei religioso!»).

L'antropologia di Calvino[79] si esprime in tutta la sua opera — che è immensa —, dai *Commentari sul Vangelo*, ai *Sermoni*, al *Trattato dell'uomo fedele* e, naturalmente, alle *Istituzioni della religione cristiana*. Da quest'ultimo testo — col quale praticamente iniziò la sua attività religiosa — estrapoliamo alcuni brani che valorizzano (e onorano) l'uomo in quanto creatura di Dio. Un intero capitolo, sulla «conoscenza di Dio e di noi stessi — è dedicato alla definizione della «vera saggezza»:

> «La somma della nostra saggezza, che merita di venir chiamata vera e certa saggezza, è quasi compresa in due parti, la conoscenza di Dio e di noi stessi. Di cui, la prima deve dimostrare, non solo che vi è un solo Dio, che tutti devono adorare e onorare, ma anche che Egli è la fonte di ogni verità, sapienza, bontà, giustizia, giudizio, misericordia, potenza e santità ... La seconda, mostrandoci la nostra imbecillità, miseria, vanità, bassezza, ci spinge a disperazione, diffidenza e odio verso noi stessi; ma, subito dopo, suscita in noi il desiderio di cercare Dio, poiché in lui sta ogni nostro bene, di cui ci troviamo vuoti e spogli ...»[80].

Questa miseria intrinseca dell'uomo, che ricorda i trattati medievali sul disprezzo del mondo (e dell'uomo), non è soltanto la molla del nostro amore per Dio (come per una specie di necessità o di compensazione), ma è anche l'aspetto negativo dell'uomo, il cui aspetto positivo è la grandezza, pure se questa grandezza è incommensurabilmente inferiore a quella di Dio e ci viene concessa per effetto speciale della sua bontà. La grandezza umana sta nel sentimento del sacro e del divino che l'uomo porta in sé. Calvino scrive, infatti, nello stesso capitolo:

> «Non abbiamo alcun dubbio che nello spirito dell'uomo, per inclinazione naturale, vi sia un qualche sentimento della divinità. Affinché nessuno cerchi una scusa nella propria ignoranza, il Signore ha ispirato a tutti qualche concetto della sua maestà; affinché tutti, avendo inteso che egli è un Dio e che questo Dio è il loro creatore, siano condannati per loro stessa testimonianza, se non l'avranno onorato e non avranno dedicato la loro vita a fare la sua volontà ... Non vi è nazione per quanto barbara, né popoli per quanto selvaggi, che non abbiano nel cuore l'impressione che vi è un Dio ...»[81].

Il sentimento del divino e del sacro è, quindi, universale, non è proprio soltanto dei cristiani o dei monoteisti. È quello che distingue l'uomo dall'animale. Il sentimento del sacro la vince perfino sulla ragione.

[79] Della vasta bibliografia calviniana, citiamo un recente studio generale: R.V. Schnucker (cur.), *Calviniana: ideas and influence of Jean Calvin*, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, Mo. 1988.

[80] C. Gagnebin, K. Barth, *Calvin*, antologia, Egloff, Paris, cap. I, p. 47.

[81] *Ibid.*, pp. 51-52.

La concezione centrale di Calvino, per quanto attiene alla situazione esistenziale dell'uomo sulla terra, non differisce, comunque, da quella di Lutero. Non si può raggiungere Dio che per la via della disperazione. «Ovunque si volga lo sguardo — scrive in *Istituzione cristiana*[82] — sopra e sotto, non si vede altro che maledizione, la quale spandendosi su ogni creatura, e tenendo il cielo e la terra come avviluppati, deve necessariamente colmare la nostra anima di una disperazione orrenda». «Disperazione» è un termine, e un «sentimento», frequente negli scritti calviniani più eterogenei, e soprattutto in quelli dei rappresentanti riconosciuti della nuova religione. Ecco, ad esempio, alcune righe dal *Chrestiennes Méditations* (*Meditazioni cristiane*) di Théodore de Bèze (Beza), scritto verso il 1560:

> «Hélas, moy, plus que misérable, assailli, pressé, oublié de toutes parts, navré mortellement par ma conscience, percé d'outre en outre par le sentiment d'infinis forfaits, ne me restant plus que le profond abyme du désespoir ... que ferays-je? que dirays-je? où irays-je? ... et qui me portera secours d'ailleurs?».
>
> («Ahimè, io, più che infelice, assalito, oppresso, dimenticato da ogni parte, afflitto mortalmente dalla mia coscienza, addolorato oltre misura dal sentimento di infinite scelleratezze, non mi resta che il profondo abisso della disperazione ... che farò? che dirò? dove andrò? ... e chi, d'altronde, mi porterà aiuto?»).

Testi di questo tono, che si potrebbero citare all'infinito, trovano un'eco nella poesia barocca riformata. Leggiamo, per esempio, due versi di La Roche-Chandieu dal *Inconstance et la Vanité de ce monde* (1587), dove l'uomo sulla terra viene paragonato al

> «sapin téméraire
> Qui saute sur le dos de la furieuse onde,
> Eslancé par les coups des tourbillons contraires».
>
> («Temerario vascello che balza sul dorso dell'onda furiosa, percosso dai colpi dei vortici contrari»).

Un'immagine analoga compare in una poesia di Duplessis-Mornay, teologo e controversista calvinista, che ricorda la

> «Barque qui va flottant sur les écueils du monde ...
> Le gouffre entrebaillé, les flots demesurés,
> Sans ancre, sans abry, sans amarre, et sans sonde».

[82] *Ibid.*, p. 60.

(«Barca alla deriva sugli scogli del mondo ... il baratro spalancato, le onde smisurate, senz'ancora, senza riparo, senza ormeggio e senza sonda»).

E ancora Jean de Sponde, in *Stances de la Mort*[83], dove si assiste a una metamorfosi del dibattito fra la Carne e lo Spirito nell'immagine della pioggia sul fuoco:

«L'esprit, qui n'est que feu, de ses désirs m'enflamme,
Et la chair, qui n'est qu'eau, pleut des eaux sur ma flamme».

(«Lo spirito, che non è che fuoco, dei suoi desii m'infiamma, e la carne, che non è che acqua, la pioggia sparge sulla mia fiamma»).

L'immagine dell'acqua esprime, qui, l'angoscia dell'inabissamento. La sola salvezza per l'uomo (o per il navigatore) sperduto nel mondo o fra i flutti è di potersi rifugiare in un'arca o in un «tempio». La poesia di Sponde e quella di d'Aubigné evocano, nelle immagini e nel lessico, la vertigine della caduta. Del resto, sappiamo che la violenza dell'epoca in cui vissero questi poeti, soprattutto le atroci guerre civili e religiose che insanguinarono la Francia, può costituire una giustificazione socio-storica del loro pessimismo e della loro condanna della carne, alimentati dalla lettura della Bibbia e dei sermoni di Calvino e Bèze.

L'uomo di Calvino deve costantemente diffidare delle illusioni e dei sortilegi del Maligno, al quale d'Aubigné presterà un corpo di demone gotico, addirittura fiammeggiante. Per Erasmo, il «soldato cristiano» dell'*Enchiridion* doveva guardarsi da certe passioni «diaboliche», e il Maligno si identificava praticamente con la collera, la passione carnale sfrenata, lo spirito di vendetta, l'odio. Per la sensibilità calvinista — specialmente nell'epoca barocca — il Diavolo è anche più incarnato, benché Sponde ne dia una rappresentazione più spoglia, maggiormente interiore, tanto da ricordare il diavolo erasmiano e, quasi, annunciare il genio maligno di Descartes. Qui, il diavolo viene raffigurato soprattutto nella sua potenza di distruzione morale e intellettuale.

Come si è visto, l'uomo di Calvino riconosce l'assoluto trascendentale. Alle rappresentazioni della gloria e del trionfo del poeta, del poeta incoronato — di cui l'immagine di Ronsard è la più familiare — opporrà il senso del tragico e dell'umiltà.

Se riprendiamo il termine «umiltà», applicandolo alla condizione dell'uomo, anche quando questi si sia fatto un nome nell'ambito della letteratura o delle arti plastiche, della scienza o della filosofia, ci imbatteremo senz'altro in Calvino e, con una certa differenza, in Lutero; ma probabilmente anche in Erasmo. André

[83] Cfr. J. di Sponde, *Poésies*, Boase (cur.), Cailler, Genève 1949, p. 229. Citato da C.-G. Dubois, *Le Baroque, profondeur et apparence*, Larousse, 1973, p. 94.

Chastel l'ha giustamente chiamato una volta «nemico della magnificenza»[84], ricordando il suo atteggiamento nei riguardi dei prelati della corte pontificia e dell'umanesimo romano. In realtà la sacralizzazione dell'uomo, ovvero il suo farsi simile all'immagine del Cristo umiliato e trionfante proprio nella sua umiliazione, comincia dal disprezzo per le ricchezze e per la gloria mondana. Ritroveremo questo problema nel trattare della rappresentazione dell'uomo nell'arte profana e nell'arte sacra del Rinascimento. I nostri progenitori non ebbero da Dio alcun privilegio soprannaturale, né una sopra-natura, il loro stato «di natura» era nell'ordine da lui voluto; fu solo dopo e a causa della loro colpa che la loro natura degenerò e da allora gli uomini non hanno più potuto avere il dominio assoluto sui loro sensi. Solo la Redenzione potrà riconciliarli con Dio, redenzione che essi non possono «preparare» semplicemente con la loro volontà (impotente e asservita). Come dice con vigore Calvino nel *Sermone sulla Parola di Dio* (venerdì 25 novembre 1552):

> «Quand nous oyons que Dieu a autorisé sa parole à la confusion de tous ceux qui ne s'y veulent assujettir, qu'il leur montre qu'ils n'ont point eu la guerre contre un homme, mais contre lui, qu'ils sachent qu'il faudra lui rendre compte d'un tel mépris en dépit de leurs dents».
> («Quando sentiamo che Dio ha autorizzato la sua parola per la confusione di tutti coloro che non vi si vogliono assoggettare, che mostra loro che non stanno facendo guerra contro un uomo, ma contro di lui, sappiano che dovranno rendere conto di tale disprezzo a dispetto dei loro denti»).

Kaspar Schwenckfeld appare come riformatore indipendente, o, secondo l'espressione di L. Kolakowki, di «cristiano senza Chiesa». Naturalmente la sua concezione dell'uomo risulta modificata rispetto alle posizioni di Erasmo, di Lutero e di Calvino, che abbiamo cercato di delineare. Uno studio recente (1975) di André Sciegienny fa risaltare l'originalità della figura, relativamente poco nota, di questo slesiano, vissuto dal 1489 al 1561, la cui opera (quasi interamente scritta in tedesco), non è stata mai tradotta in una lingua moderna. Nel trattato intitolato *Uomo carnale uomo spirituale*[85], la cristologia di Schwenckfeld oscilla dall'uomo perfetto (il Cristo) all'uomo naturale e dall'«uomo antico», «schiavo benevolo per sua scelta», all'«uomo nuovo», capace di compiere un atto di divinizzazione. Vi si sente un po' di Calvino, molto più di Erasmo e di Lutero in questo cristiano «radicale», ma vi è soprattutto Schwenckfeld.

I cosiddetti «spirituali» o «illuminati», come Sebastian Franck e Hans Denck, che condividono le principali vedute di Schwenckfeld in materia di religione e

[84] «L'ennemi de la magnificence», in C. Blum (cur.), *Dix conférences sur Erasme*, Champion-Slatkine, 1988, pp. 163-168.

[85] F. Steiner, *Etude sur la christologie de Caspar Schwenckfeld (1489-1561)*, Verlag GMBH, Wiesbaden 1975.

di filosofia dell'uomo, giudicano che la personalità dell'uomo debba essere rivalutata rispetto all'apparato della Chiesa. Per il nostro teologo slesiano, non vi è contraddizione fra la legge di natura e la grazia (su questo punto si avvicinerebbe più a Erasmo che ai Riformati). Ancora come Erasmo, condanna il fasto e la minuziosità delle cerimonie e, soprattutto, la ritualizzazione del culto. Ma la sua originalità si evidenzia nella concezione del Cristo-uomo e del vecchio Adamo. È suo parere che l'Uomo naturale, detto anche l'Uomo Antico, sia una sorta di pseudo-essere: «Adamo, rispetto a Dio, non era, fin dall'inizio, che l'immagine dell'uomo; non era nemmeno un uomo, ma soltanto l'immagine dell'uomo vero che è il Cristo» (*Corpus Schwenckfeldianorum,* pubblicato da Schwenckfeld Church, Pennsylvania e Hartford Theological Seminary, Leipzig 1907, xv, p. 170). Essere veramente uomo — si ripensa all'*homo homo homo* di Bovelles[86] — significa partecipare dell'essere divino. Così, come scrive Sciegienny, «la realtà del vero Cristo-uomo dimostra che è possibile varcare la frontiera che separa il Creatore dalla sua opera»[87]. Vi è una sorta di analogia fra la differenza tra Dio e il mondo della natura, da un lato, e fra Dio e il Cristo dall'altro. Il Cristo viene presentato come una ricreazione assolutamente perfetta. Dice ancora Sciegienny: «È l'atto perfetto dell'autorealizzazione divina, ma, nello stesso tempo, l'atto il cui perfezionamento consiste nella durata del suo stesso perfezionamento»[88]. A differenza — e la differenza è enorme — da Erasmo, Lutero e Calvino, il teologo slesiano non dà alcuna importanza alla persona del Cristo storico. Crede che per il cristiano sia essenziale solo il Cristo attuale, il Cristo di «oggi», secondo la sua definizione. Ma questo perfezionamento dell'autorealizzazione di Dio nel Cristo non può attuarsi nel tempo naturale. Schwenckfeld, ovviamente, non nega l'esistenza del Cristo storico (come non lo negano, in quanto profeta, gli Ebrei e i Musulmani). Ma deve essere inteso come esempio concreto della possibilità di sopprimere il dualismo che separa il mondo della natura dal mondo di Dio. Mentre l'«Uomo Antico» non riesce a ritornare a Dio soltanto per mezzo delle proprie forze, il Cristo, che è «nato in quanto uomo vero», «è l'intermediario fra le due nature», poiché possiede sia la natura divina che quella umana. D'altra parte, insiste sul fatto che la natura non è mai empia in quanto tale; lo diviene solo quando l'uomo decide di trattarla come un essere con un'esistenza a sé, anziché scorgervi l'impronta dell'Essere. L'uomo che ha ripudiato lo Spirito è condannato a condurre «una vita animale e carnale, una vita disperata», perché condurre una vita senza Dio significa «andare contro la legge della natura e contro tutto ciò che la ragione può prescrivere ...» (*cs* ix, 832).

La nascita dell'Uomo Nuovo, invocata da Schwenckfeld, si opera nell'Uomo Antico. È come dire che, se la nuova natura dell'uomo ignora la nozione di pec-

[86] Cfr. nota 26.

[87] *Op. cit.*, p. 63.

[88] *Ibid.*, p. 63.

cato, può venire contaminata dal peccato trasmessole dalla natura dell'Uomo Antico. La grazia non agisce in modo irreversibile, l'uomo può perderla facilmente. «Benché abbia ricevuto il dono della grazia, nell'uomo rimane l'innata tendenza al male, e il peccato resta nel corpo dell'uomo finché egli vive, impedendo l'azione dello Spirito» (CS IX, 931). Quindi, se l'uomo deve farsi Figlio di Dio, anche la sua carne deve diventare simile alla carne del Cristo. Ma, approfondire questo mutamento incredibile, significa rifiutarlo immediatamente, se si considera che la carne di Cristo non è creata, ma generata, e che l'uomo non può privarsi della propria carne per rivestire l'altra. Infatti Schwenckfeld risponde a questa obbiezione dicendo che non si tratta di una metamorfosi, ma di una trasformazione qualitativa della carne: ossia, le virtù e lo spirito devono esercitare un'influenza così grande sulla carne che questa si sottometterà spontaneamente a quelle virtù.

L'Uomo Nuovo di Schwenckfeld è, quindi, colui che è riuscito a subordinare la carne allo spirito. Ma, in queste condizioni, essa perde, nello stesso tempo, il suo principio di individualizzazione e acquisisce le caratteristiche di principio spirituale. L'Uomo Nuovo, vagheggiato dall'«illuminismo» del teologo slesiano, diviene Figlio di Dio e Fratello del Cristo. Diviene un Nuovo Cristo.

Si comprende come la tradizione schwenckfeldiana abbia potuto perpetuarsi più nelle sette religiose del Nord America che nelle correnti riformatrici del vecchio continente.

4. *Volto(i) dell'«uomo del Rinascimento»*

Quanto abbiamo appena detto fa meglio comprendere come gli storici abbiano potuto parlare, a proposito dell'arte, della letteratura e, perfino, della filosofia del Rinascimento, di sacralizzazione e divinizzazione dell'umano. Modi di dire e di rendere per immagini, senza dubbio, perché, malgrado la presenza e l'influsso estetico-filosofico dei miti pagani dell'antichità o delle figure di Ercole, Mercurio e Apollo, non si tratta affatto di risuscitare divinità dal volto umano, o di promuovere gli uomini in modo diverso che con le metafore o di innalzarli al livello di Dio! Profanazione che non si sarebbero permessa neanche le menti più audaci del Rinascimento, almeno non sotto il loro vero nome.

Alcune invenzioni umane («più che umane»!) sono state sacralizzate, come l'invenzione della prospettiva artificiale, definita a partire dall'uomo, dall'uomo individuale, che dà luogo a uno spazio, non più compartimentale come nella pittura gotica, né teocentrico come nell'arte bizantina. Tutto si organizza secondo lo sguardo dell'uomo, divenuto ora il centro e la misura di tutte le cose, come nella formula ereditata dal *Protagoras*. L'«uomo» di Leonardo, di Dürer o di Paracelso si impossessa dello spazio, che diviene il campo e il cantiere della sua attività. Si era perfino creduto che con le intuizioni e le scoperte di Giordano Bru-

no e di Galileo, fossero state spazzate via tutte le suddivisioni spaziali. L'ipotesi di uno spazio infinito senza orizzonte trasformava l'universo o la pluralità dei mondi in una rete geometrica di rapporti, dove tutto era misurabile, chiaro per la ragione, sottomesso al dominio dell'uomo calcolatore. Con tutto ciò, l'uomo ha forse preso il posto di Dio?

Ci sembra che vi sia capziosità, anche dal punto di vista di uno spirito insensibile alla bestemmia o che pretende di poter fare a meno dell'ipotesi di un Dio creatore (ma, ricordiamo, che questo non era il caso né di Leonardo, né di Dürer, né di Bruno, né di Galileo!), a parlare di divinizzazione dell'uomo. Infatti questa espressione implica il vedere nell'uomo un essere superiore alla propria natura, che può trarre forze da se stesso solo in quanto ne è stato dotato da un essere «più che umano», quindi dal suo Creatore, quindi da Dio. Anche ammettendo senza obbiezioni, con gli storici dell'arte e gli storici delle scienze, che le distanze fra gli uomini, e fra il cielo e la terra sono diminuite (soprattutto dopo l'abbandono della cosmologia aristotelico-tolemaica e l'omogeneizzazione dello spazio con la soppressione della distinzione ontologica di sopralunare e di sublunare), o che alle immagini trionfanti del Cristo in maestà si sono sostituite quelle strazianti della Flagellazione, della Crocifissione, della Vergine dolorosa e delle sante, sarebbe più giusto affermare che è stata l'immagine o la rappresentazione di Dio che si è profondamente umanizzata.

Lo dimostra nel modo più chiaro la controversia fra Erasmo e John Colet a proposito dell'angoscia del Cristo nel Giardino degli Ulivi[89], durante la notte precedente la sua morte: mentre il teologo inglese sostiene la tesi (per la quale si avvale di alcuni riferimenti patristici) che l'angoscia, provata ed espressa da Gesù al pensiero del supplizio imminente, non riguarda lui direttamente, ma piuttosto quelli che l'hanno tradito e condannato senza riconoscere in lui il Figlio di Dio, Erasmo vede in questa angoscia il segno stesso dell'umanità del Cristo, il segno dell'Incarnazione: uomo fra gli uomini, perché il Figlio di Dio ha assunto tutte le passioni, tutte le emozioni, tutte le angosce umane, ivi compresa quella del condannato a morte. L'umanista olandese può giovarsi, su questo preciso argomento, anche di commenti biblici che vanno nella sua stessa direzione. Ma questo non impedisce a Erasmo di criticare il realismo di un pittore olandese contemporaneo il quale, avendo voluto dipingere la visita di Cristo alla casa di Marta e Maria[90], aveva rappresentato un interno prosaico, fra scene familiari, con un cane che rosicchiava un osso vicino al focolare. Questa «umanizzazione» si spinge troppo oltre per lui, rischia di distrarre l'attenzione dello spettatore,

[89] *Disputatiuncula de tedio, pavore, tristicia Iesu, instante supplicio crucis*, T. Martens, Antwerpen 1503.

[90] Quadro di Pieter Aertsen, cfr. P.K.F. Moxey, «Erasmus and the iconography of Pieter Aertsen's *Christ in the House of Martha and Mary* in the Boymans-van Beuningen Museum», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XXXIX, 1971, pp. 335-336, ill.

invece di focalizzarla sul viso del Cristo e su quello di Maria la contemplativa, e di nuocere alla gravità della scena e alla maestà del personaggio rappresentante l'Uomo-Dio. È il problema di tutta l'arte sacra, che non è nostro compito trattare in questa sede.

Come si è già detto, il posto dell'uomo nell'universo, fra l'animale e Dio, è stato sottolineato con forza eccezionale, all'alba del Rinascimento, dal filosofo Pico della Mirandola[91], nella parte introduttiva delle sue novecento tesi (mai sostenute), che vanno normalmente sotto il nome di *Sulla dignità dell'uomo* (1486):

> «Oh, Adamo! Non ti abbiamo dato né un posto determinato, né una fisionomia propria; né alcun dono particolare affinché il luogo, la fisionomia, i doni che tu stesso avresti desiderato, tu li avessi e li possedessi secondo le tue aspettative. Per gli altri, la loro natura definita è retta da leggi che noi abbiamo prescritto; tu non sei limitato da alcuna barriera, sarà secondo la tua propria volontà, nel potere della quale io ti ho posto, che tu determinerai la tua natura. Io ti ho messo nel mezzo del mondo, affinché di là tu possa esaminare più comodamente tutto ciò che esiste nel mondo. Noi non ti abbiamo fatto né celeste né terrestre, né mortale né immortale, affinché, padrone di te stesso e avendo, per così dire, l'onore e l'incarico di modellare e di plasmare il tuo essere, tu ti componessi nella forma che avresti preferita. Tu potrai degenerare in forme inferiori che sono animali, tu potrai, per decisione del tuo spirito, essere rigenerato in forme superiori che sono divine...».

Raramente testo più bello, più ricco, più profondo è stato inventato dalla mente umana per assegnare all'uomo, grazie al dialogo immaginario fra Dio e Adamo (un Adamo che non ha ancora peccato, afferma giustamente P. Henri de Lubac[92]), questo posto glorioso e precario a un tempo, di cui è divenuto personalmente responsabile dopo averlo ricevuto dalle mani di Dio. Sacralizzazione dell'uomo grazie al dono straordinario che, lui solo — con gli angeli, altre creature ragionevoli — ha ricevuto, ossia la libertà. Libertà, non tanto di fare il male o il bene (come si dice spesso sconsideratamente, mettendo ciascun termine dell'alternativa sui due piatti della bilancia, che finirebbe per trovare l'equilibrio con una libertà di indifferenza, libertà astratta e, in un certo senso, solo speculativa), ma libertà di fare il bene rifiutando il male e la seduzione delle molteplici tentazioni. Sant'Anselmo e san Tommaso — ma bisognerebbe risalire almeno alla Bibbia dell'Antico e del Nuovo Testamento — avevano già preso coscienza della vera e sola libertà, quella del bene, che costituisce tutta la grandezza dell'uomo. Grandezza che non condivide nemmeno con gli angeli, perché questi,

[91] P.-M. Cordier, *Jean Pic de la Mirandole, ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien*, Paris 1958.

[92] *Pic de la Mirandole*, Aubier-Montaigne, Paris 1974, pp. 116-123.

puri spiriti, hanno (secondo la concezione cristiana medievale) meno merito degli uomini nel non peccare, ma se lo fanno, il loro peccato è irremissibile ed essi sono dannati per l'eternità. L'uomo — almeno l'*homo christianus* — ha, nella sua condizione di peccatore (per filiazione fisica e spirituale da Adamo), la possibilità di essere salvato dalla redenzione del Cristo. Libero, può, deve convertirsi. L'angelo caduto non lo può.

«Che grande operatore di miracoli è lo spirito umano!». È interessante notare l'uso di Montaigne del termine miracolo — di cui non fa uso frequente — nell'applicarlo allo spirito umano quasi nello stesso senso di Pico della Mirandola (ancora lui), il quale, con riferimento a un testo ermetico, esclama nell'*Heptaplus* (v,6): «O Esculapio, l'uomo è un grande miracolo!» (*Magnum, o Asclepi, miraculum est homo*), esclamazione che si ritrova, parola per parola, nell'*Oratio*. Senza voler generalizzare o ridurre all'unità le concezioni sull'uomo nei diversi sistemi di pensiero rinascimentali, si può, tuttavia, ammettere una certa quantità di caratteri comuni all'uomo del Rinascimento, sia che si tratti di rappresentazioni dell'uomo fisico, dell'uomo psichico, del suo individualismo conquistatore, o dell'idea che l'uomo è più grande del proprio pensiero, ma che senza questo pensiero non sarebbe nulla. Si trova anche l'idea, espressa in maniere assai diverse, che l'uomo-microcosmo è strettamente unito al mondo-macrocosmo, ma che l'uno e l'altro sono creature di Dio e portano entrambe il segno del loro creatore. Citeremo ancora Pico, che nel *Proemium* dell'*Heptaplus*[93] scrive: «Riconoscere in noi tutti i mondi», formulazione a cui fa eco l'affermazione «Riconoscere in noi il Padre e la patria».

L'uomo del Rinascimento è sostenuto da uno straordinario slancio di curiosità verso la propria scoperta. Uomo di progresso, è anche fedele ai valori trasmessigli dall'antichità, fedeltà che diventa per lui un metodo di apertura all'universale. È così che diventa un viaggiatore, uno scopritore di terre nuove, perché il viaggio è esso stesso, soprattutto, metodo[94]. Ha suscitato spesso meraviglia il carattere mistico di Cristoforo Colombo, che nella ricerca di una nuova via per raggiungere le Indie non cercava il mezzo per soddisfare una curiosità puramente intellettuale, e tanto meno il modo per arricchirsi (anche se alla fine raggiunse questo scopo che, peraltro, non si era prefisso); si considerava missionario, se non profeta, con un compito sacro. Nel prendere possesso di Hispaniola agiva in nome dei sovrani di Spagna, ma soprattutto come servo di Dio. Un analogo sentimento di sacralizzazione del navigatore, che contempla le stelle e regola su di esse e sulla bussola i suoi strumenti di bordo, si trova nella prefazione a *No-*

[93] *Heptaplus de septiformi sex dierum geneseos enarratione ad Laurentium Medicem*, Princeps, Firenze 1489 (trad. it. *Heptaplus, o la settemplice interpretazione dei sei giorni della Genesi*, Arktos, Torino 1981)

[94] Cfr. J. Céard, J.-C. Margolin (curr.), *Voyager à la Renaissance*, Atti del Congresso internazionale di Tours, 1983, Maisonneuve et Larose, Paris 1987, passim.

vus Orbis[95], racconti di viaggi per mare di Simon Grynaeus. La scoperta di un nuovo mondo è la scoperta di uomini diversi ma, anche, sempre gli stessi, la scoperta di sé tramite la scoperta dell'altro. Non tutti l'hanno capito subito, anzi, alcuni «conquistadores» non l'hanno capito mai. Ma lo storico delle idee e della cultura, che abbraccia le cose dalla distanza di quattro secoli, scopre nei migliori uomini del XVI secolo — un Las Casas, o un Montaigne — la conferma di questa intuizione. Scoprire l'uomo, non significa esaltarlo, ma innanzi tutto conoscerlo. Conoscerlo nel suo aspetto e nella sua realtà fisica, conoscerlo anche dentro. Il luogo di questa conoscenza è tanto l'atelier dell'artista, quanto il teatro anatomico. Del resto, pittori e dotti lavorano di concerto: se Leonardo, grazie al suo genio universale, può rappresentare col disegno il corpo e i suoi organi, osservati e anatomizzati per curiosità, Andrea Vesalio completa il lavoro minuzioso e fecondo del suo *De humani corporis fabrica*[96] con la collaborazione di un grande artista come Jan Stephan Calcar, e Charles Estienne[97] con quella degli artisti della scuola di Rosso Fiorentino. L'uomo del Rinascimento è un creatore affascinato dalla propria immagine — in quest'epoca vi è abbondanza di ritratti, spesso autoritratti, tesi a cogliere la singolarità di ogni individuo. Quando è animato da uno slancio mistico, come nel caso di Dürer[98], con un atto di volontà o per un impulso irresistibile, l'artista si rappresenta con i tratti del Cristo (come lo stesso pittore ha rappresentato, in una celebre incisione, il Cristo nelle spoglie dell'«homo dolens»). Lo studio, apparentemente solo matematico, delle proporzioni del corpo umano[99], o la sua iscrizione in un cerchio o in quadrato — l'«uomo di Vitruvio» o l'«uomo di Leonardo» — costituiscono, per così dire, una sacralizzazione razionale dell'uomo. Le proporzioni armoniose dell'uomo ideale suggeriscono una vera architettura vivente, dove la natura e l'arte si congiungono, o meglio dove la natura, espressa da un matematico o da un artista, rivela l'armonia divina del mondo. Leonardo ricordava Francesco di Giorgio il quale aveva stabilito un rapporto analogico fra un edificio e il corpo umano, che iscriveva nel fusto di una colonna: tema obbligatorio della filosofia dell'architettura, almeno da Leon Battista Alberti in poi[100], fondamento primo della dignità dell'architettura. Architettura del mondo, architettura dell'uomo, architettura della

[95] Hervagius, Basel 1532 (ried. 1537 e 1555).

[96] *De humani corporis fabrica libri septem*, Herbst, Basilea 1543.

[97] Cfr. *De dissectione partium humani corporis libri tres*, Paris 1545. Cfr. anche M. Balmas, «Science, humanisme et société: le cas de Charles Estienne» in *Parcours et rencontres*, Klincksieck, Paris 1993, I, pp. 423-441.

[98] Cfr. E. Panofsky, *Albrecht Dürer*, I-II, Oxford 1948, in particolare per una scelta bibliografica dei suoi scritti teorici (trad. it. *La vita e le opere di Albrecht Dürer*, Feltrinelli, Milano 1983). Cfr. anche P. Vaise, *Albert Dürer*, Hermann, 1964.

[99] Cfr. *Quatre livres de la proportion des parties et poutraicts des corps humains*, Paris 1557. Originale tedesco, Nürnberg 1528.

[100] *De re aedificatoria*, Firenze 1485. Fac-simile, Münich 1975.

chiesa gotica, quadro formale — ma spiritualizzato — nel quale l'Alberti iscriveva l'uomo, la testa nel coro, il tronco e le gambe nella navata, le braccia stese nel «braccio» dei transetti. Così la dignità dell'uomo nel suo aspetto obiettivo raggiunge la dignità del suo essere profondo, lontano dal paradosso del «Sileno di Alcibiade», tanto mirabilmente sfruttato da Erasmo[101]. Perché se la filosofia può comprendere che, sotto l'aspetto esteriore della bruttezza o della miseria, può rivelarsi allo spirito attento e pervicace una realtà invisibile, ma splendente, gli artisti e i pensatori influenzati dalla tradizione della fisiognomia — come Cardano, Coclès o Della Porta e perfino, in certi momenti, anche Erasmo — hanno spesso associato la bellezza del corpo — specialmente quella del capo, e nel capo, dello sguardo — alla bellezza dell'animo. Esaminiamo le tavole del *De humani corporis fabrica*: l'atteggiamento patetico e meditativo di questi scheletri, a volte col gomito poggiato su una stele, a volte ancora «vestiti» di muscoli che li avviluppano come tante liane, si stagliano talvolta su un paesaggio ove la vita appare come un contrappunto ironico nei confronti di questo insieme di elementi anatomici, è pur ancora una maniera di sacralizzare l'uomo. La sua soggettività viene introdotta attraverso queste tavole anatomiche disegnate in bianco e nero del libro di Vesalio, oppure attraverso i «canoni delle proporzioni» di Leonardo e di Dürer[102], e, generalmente, attraverso l'anonimato delle figure scientifiche. Architettura e sacralizzazione del mondo creato e dell'uomo, la sua creatura fondamentale: il solo esame del corpo umano fatto dall'artista del Rinascimento testimonia in favore della grande dignità umana proclamata da Pico della Mirandola alla fine del xv secolo. Questo appare ovvio quando si considerano le opere esplicitamente religiose dei grandi architetti, scultori e pittori rinascimentali, che si tratti della *Sant'Anna* di Leonardo, della *Bella Giardiniera* o della *Vergine delle Rocce* di Raffaello, degli affreschi della Cappella Sistina di Michelangelo, del suo *Mosè*, di tutte le tavole e scene del Botticelli che fanno risplendere in tutta la loro gloria la Madonna e il Bambino Gesù, i Magi in adorazione, sant'Agostino nel suo studio, san Giovanni da Patmo o san Gerolamo in adorazione. Ma anche nelle opere profane, ritratti di contemporanei o scene tratte dalla mitologia o dalla storia dell'antichità, il viso dell'uomo e della donna sono mostrati nella loro bellezza e nella loro dignità umana, nient'altro che umana: questa affermazione non è limitativa, perché tutti gli artisti, come tutti i filosofi, che hanno dissertato sull'uomo, l'hanno visto attraverso il riflesso divino che illumina dall'interno. E, allorché hanno voluto rappresentare la bassezza in cui può cadere l'uomo, quando viene travolto dalle sue passioni e dai suoi vizi, non hanno esitato a spingere il loro realismo fino alla caricatura più mostruosa e angosciosa: si vedano lo stesso Leonardo o Quentin Metsys o Dürer! Queste osservazioni valgono

[101] Costituisce l'adagio n. 2201 (cfr. ed. critica di S.Seidel in ASD II-5, 1981, pp. 159-190).

[102] Per Dürer cfr. n. 99. Per Leonardo, *Le Traité de la peinture*, Delagrave, Paris 1991. Cfr. anche i *Carnets*, intr. e note di E. Maccurdy, Gallimard, Paris 1987.

soprattutto per gli artisti che si ispirarono alle fonti più vive dell'umanesimo cristiano[103]. Si sa quanto fosse importante l'influsso sugli umanisti cristiani di un testo come l'*Imitazione di Cristo* di Thomas di Kempis. Ma, a differenza degli artisti del Medio Evo, che non videro in questa imitazione l'occasione per sviluppare la loro personalità — il più sovente, si rifugiavano per umiltà nell'anonimato rappresentato da appellativi come il «Maestro dei Mulini» o il «Maestro della Madre di Dio» — l'artista «imitatore» moderno opera, per così dire, una specie di transustanziazione. Abbiamo già accennato ai sorprendenti autoritratti di Dürer, con i quali, grazie al suo genio grafico e pittorico, arriva a riprodurre la sua fisionomia, pur trasformandola, pur trasformando se stesso nell'*homo dolens*[104]. Generalmente parlando, la maggioranza degli artisti di questa epoca non avevano sentito il bisogno, o non avevano avuto la possibilità, di operare questa «trasformazione-identificazione»; la loro maggiore preoccupazione, nel raffigurare sotto i tratti familiari l'io fisico e sociale del loro modello, era di penetrare il mistero della loro vita interiore.

Vi è una sfera, coestensiva o consustanziale all'uomo stesso, dove la dialettica del sacro e del profano si muove in maniera particolarmente sensibile: è la sfera del linguaggio. Dire uomo significa evocare l'*homo loquens*, ovvero fondere le due espressioni in una sola[105]. Abbiamo già veduto come l'umanità si definisca attraverso la scienza del linguaggio e il culto della bellezza del linguaggio, inseparabile dalla bellezza del pensiero, nonostante la possibilità di menzogna e di tradimento delle parole. Durante quasi tutto il XVI secolo si insegnava o affermava una sorta di dogma, cui veniva accordato un valore storico, scientifico e insieme sacro: quello della lingua originale[106], identificata con la lingua di Dio, la prima che Dio avesse rivelato all'uomo, o meglio al primo uomo: Adamo. Questa lingua era l'ebraico. Si può capire come negli sforzi pedagogici degli umanisti per promuovere istituzioni collegiali o universitarie di tipo nuovo — i famosi collegi trilingui —, la conoscenza dell'ebraico, come pure del latino e del greco, apparisse indispensabile: il latino, la lingua della Chiesa Romana e della letteratura di una delle due grandi civiltà antiche allora conosciute (l'Egitto entrerà nel bagaglio culturale molto lentamente, ma, comunque, l'impossibilità di leggere i geroglifici costituirà una barriera quasi insormontabile[107]); il greco, la lingua filosofica e poetica per eccellenza (Platone, Aristotele, Omero, Pindaro, Sofocle ed Euri-

[103] Cfr. G. Marlier, *Erasme et la peinture flamande de son temps*, Damme 1954.

[104] Cfr. anche il *Cristo della Pietà* della *Piccola Passione* (cfr. K.A. Knappe, *Dürer-Gravures, Oeuvre complet*, 1964, n. 254).

[105] Cfr. Erasmo, *Lingua*, Basel 1525, passim.

[106] Cfr. C.-G. Dubois, *Mythe et langage au XVIe siècle*, Editions Ducros, Bordeaux 1970 (trad. it. *La lettera e il mondo. Mito e linguaggio nel XVI secolo*, Arsenale, Venezia 1988); M.-L. Demonet, *Les Voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Champion, Paris 1992.

[107] Nonostante la moda degli *Hieroglyphica* di Horapollon e, in generale, dell'egittomania, che toccò il culmine alla fine del XVI secolo e nel secolo seguente con A. Kircher. Cfr. J. Baltrusaitis, *Es-*

pide), ma anche la lingua della Bibbia dei Settanta; infine, l'ebraico, la lingua della «verità» ebraica per eccellenza. Questo dogma — che oggi chiamiamo mito — della lingua originale si formò sulla base di due presupposti di origine metafisica e teologica. Il primo è il privilegio dell'unità, che nella maggior parte delle dottrine filosofiche e nelle grandi religioni dell'umanità tende a interpretare la diversità e la molteplicità come caratteri di degenerazione e degradazione. L'Uno plotiniano si identifica col Bene, e il molteplice col Male[108]. Le religioni monoteiste non possono che rifiutare decisamente il politeismo in ogni sua forma e ammettono il molteplice solo nell'ambito della realtà o nelle regioni degli esseri inferiori all'Unità e all'Essere divino. Ecco la ragione per cui la pluralità delle lingue veniva tollerata e compresa soltanto come la conseguenza della degenerazione, o come effetto del laceramento dell'unità originaria. In questa visione si inserisce il mito della torre di Babele[109] e della confusione delle lingue, raccontata in *Genesi*, conseguente alla malvagità degli uomini, condannati da Dio a non capirsi più o a comunicare fra loro in modo impreciso, senza la primitiva trasparenza di un linguaggio sacro, dove ogni vocabolo corrispondeva esattamente a un'idea ed era radicato nella natura delle cose, come Dio le aveva create. Il problema era come ritrovare l'unità perduta, come adattarsi alla diversità delle lingue. La storia del linguaggio e della linguistica del XVI secolo rivela una notevole evoluzione degli spiriti — in ogni caso degli spiriti più aperti e più progressisti —, come ha recentemente dimostrato Marie-Luce Demonet[110] in una tesi di tutto rispetto. Anche ammettendo con Scaligero[111] che l'imposizione del nome rivestiva anticamente un carattere sacro (il nome ebraico designava una qualità di cui si voleva gratificare il neonato; i Greci e gli Arabi non agivano altrimenti e i Romani non sceglievano il nome senza prima interrogare gli dei sull'argomento), riconoscendo anche il carattere di consacrazione (o sacralizzazione) del nome proprio nel battesimo cristiano, si è portati a pensare che allo stato attuale delle cose, e nello sviluppo delle differenti lingue umane, sarebbe illusorio e affatto antiscientifico voler ricreare artificialmente non si sa bene quale incantesimo pseudo-poetico o pseudo-religioso per mezzo di un nome. Scaligero si dedica a quella che potremmo definire una laicizzazione del sacro, denunciando la vanità delle «scienze» divinatorie per mezzo dei nomi, la cosiddetta onomanzia. Ma questa denuncia razionale o scientifica del carattere magico dei nomi (notiamo

sai sur la naissance d'un mythe: la quête d'Isis, O.Perrin, Paris 1967 (trad. it. *La Ricerca di Iside*, Adelphi, Milano 1985).

[108] Cfr., fra gli altri, P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963.

[109] Cfr. le opere di C.G. Dubois e M.-L. Demonet (n. 106). Una tesi sul mito di Babele e sul suo significato nella lettertura francese è in preparazione all'Università di Aix-en-Provence.

[110] Cfr. nota 105.

[111] Cfr. il suo *Exotericarum exercitationum liber quintus decimus De Subtilitate ad Hieronymum Cardanum*, Lutetiae 1557, f° 337 v, e Dubois, *op. cit.*, pp. 122-123. Infatti la posizione di Scaligero è molto più positiva e scientifica nel suo *De causis linguae latinae*, S. Gryphe, Lion 1540.

questa «desacralizzazione» compiuta con l'introduzione del termine magia) non implica la desacralizzazione dell'uomo, al contrario. La parola si è scissa dalla «cosa» che esprime e vive una sorta di vita autonoma, il rapporto magico è divenuto puramente affettivo, la libertà dell'uomo (nell'uso o nel cattivo uso) non ha potuto che guadagnarci. Converrà rileggere il capitolo dei *Saggi* intitolato «Dei nomi» (I, cap. 46) per meglio afferrare il senso del passaggio dal sacro al profano che caratterizza l'evoluzione della parola, e di tale sacralizzazione dell'uomo nella figura del saggio e nel pieno esercizio della sua individualità responsabile e conquistatrice. Di questo significativo capitolo di Montaigne riterremo solo il pensiero sul pregiudizio nobiliare che vede nel titolo un valore sacro; il nome (quello di Montaigne, per esempio) non è più associato a una persona, ma a tutto un casato; l'individuo Michel — o chi per esso — dovrà conquistarsi una personalità (verrebbe da dire: farsi un nome) in reazione contro tutte le qualità (immaginarie o magiche) legate al cognome da lui ereditato[112]. Montaigne disconosce questa dignità del nome e ridà all'individuo il pieno uso delle sue reali capacità, e qui ritroviamo i testi di Pico della Mirandola, di Erasmo e di altri, commentati più sopra. Ancora una volta, l'«uomo non nasce uomo, lo diviene». «Il nome,» scrive Antoine Compagnon, «segno misterioso in relazione con un destino e un ordine soprannaturale, diviene un semplice segno di riconoscimento. Non permette di decifrare i messaggi provenienti dall'aldilà; designa gli oggetti di quaggiù. Se vi sono bei nomi, la loro bellezza è solo fonetica. Se vi sono grandi nomi, essi lo sono diventati dopo che quelli che l'hanno portati degnamente ne hanno fatto la grandezza. I nomi non rinviano né agli astri, né agli dei, ma all'uomo»[113].

Nulla è più sano di questa operazione di ripulitura e demitizzazione fatta da Montaigne nel rivedere i nomi e le parole usate dall'uomo, quando non gli sono appropriate. Operazione che permette non solo lo studio comparato delle lingue, della loro evoluzione e la loro entrata nel *corpus* delle scienze (oggi dette «umane»), ma permette anche di conoscere meglio l'uomo, questo *homo loquens*[114], riportando la riflessione sull'atto dell'enunciazione, sulla parola umana, la parola comunicante, la cui espressione più completa e valorizzante si trova nel dialogo, dialogo fra uomini (privilegiato[115] dal Rinascimento sul piano letterario), dialogo dell'uomo con Dio (nella preghiera, non necessariamente attraverso l'articolazione di parole o di frasi determinate in una lingua specifica).

Ma la nostalgia della lingua unitaria, dove ogni parola esprima esattamente la «cosa» o l'idea per la quale è stata creata dal «logoteta» (per parlare come Platone nel *Cratilo*, opera molto nota e frequentata durante il Rinascimento) o dal

[112] Cfr. A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, du Seuil, Paris 1980.

[113] *Ibid.*, p. 128.

[114] Sintagma quasi pleonastico per gli umanisti.

[115] Cfr. *Le Dialogue au temps de la Renaissance*, saggi raccolti da M.-M. Jones Davies, Touzot, Paris 1984.

Dio creatore dell'Antico Testamento, non è ancora scomparsa dopo questo sforzo di demitizzazione. La realizzazione di una lingua universale rimarrà il sogno dei filosofi che fanno il miglior uso della loro ragione. Mancando una lingua adamitica — che non è sicuramente mai esistita, o che, in ogni caso, nessuno riuscirà mai a ricostruire — si svilupperà la ricerca di una lingua o di una caratteristica universale verso la fine del XVII secolo con Kircher e Leibniz[116]. Ma il loro fallimento sarà la prova che la lingua non può staccarsi dall'uomo incarnato, nella sua compiutezza psicosomatica e nella sua storicità.

A differenza delle figure allegoriche del Medio Evo — o di quelle rinascimentali, ma nei differenti contenuti dell'emblematica[117] — dove la semplificazione e l'idealizzazione dei tratti del viso umano gli fanno perdere la sua individualità, i grandi ritrattisti del Quattrocento italiano o del XVI secolo europeo hanno esaltato, per decisione propria o per desiderio del committente, la superiorità delle qualità intellettuali o delle virtù morali, facendole, per così dire, trasparire, se non addirittura erompere, dal viso e dal corpo dell'individuo rappresentato. Senza ridurre la pittura del Rinascimento e del manierismo al solo ritratto[118], e senza dimenticare i corpi e i volti repellenti esibiti dal museo immaginario di questa epoca, gli si può, tuttavia, riservare un posto privilegiato, corrispondente a quella sacralizzazione umano-divina dell'uomo che stiamo cercando di puntualizzare. Gli uomini dipinti dal Pontormo, dal Bronzino, dal Salviati e da tanti altri (soprattutto italiani) corrispondono a questa raffigurazione ideale che, comunque, non toglie nulla al naturalismo e ai dettagli caratteristici. Questi stessi dettagli contribuiscono alla nobiltà o all'esaltazione dell'uomo. Risalendo un po' nel tempo, si guardino i ritratti di Erasmo[119], dipinti da quei tre geni che furono Holbein, Dürer e Metsys (per limitarci soltanto a questi): se si esamina il più toccante, quello che corrisponde meglio all'idea che ci si può fare di un umanista cristiano, ossia quello di Metsys, notiamo che ogni tratto contribuisce a questa idealizzazione — potremmo quasi dire spiritualizzazione — del personaggio. Un volto sensibile, intelligente e concentrato, ma senza alcuna ruga che turbi la serenità di uno spirito che sa dove vuole andare, un sorriso appena abbozzato (forse quello dello scrittore che ha appena trovato il termine giusto, o quello del credente che ringrazia Dio per il suo aiuto), il quadro austero di uno «studio», fornito di qualche in-folio essenziale (senza dubbio un'edizione dei Padri della Chiesa o della Bibbia, perché l'umanista sta lavorando, in questo momento, al suo immenso lavoro biblico e patristico), le lunghe forbici e, soprattutto, il ma-

[116] Cfr. W. Tega, «Encyclopédie et unité du savoir de Bacon à Leibniz», in *L'Encyclopédisme*, Atti del Convegno di Caen (gennaio 1987), Klincksieck, Aux Amateurs de Livres, Paris 1991, pp. 69-96.

[117] Cfr. *L'Emblème à la Renaissance*, n. 30. Da due decenni circa si sono moltiplicati in tutto il mondo convegni e pubblicazioni sugli emblemi e l'emblematica.

[118] Cfr. le numerose opere di A. Chastel sui ritratti (e autoritratti) del Rinascimento.

[119] Cfr. A. Gerlo, *Erasme et ses portraitistes, Metsijs, Dürer, Holbein*, De Graaf, Nieuwkoop 1969.

noscritto sul quale la sottile mano inanellata, munita di portapenne, traccia, con la sicurezza acquisita dopo lunga meditazione, parole definitive. Questo «Erasmo» faceva parte di un dittico, la seconda parte del quale rappresenta l'amico di Anversa, Pierre Gilles[120], fisicamente assai diverso dal letterato di Rotterdam, ma psichicamente, moralmente, intellettualmente simile: eguale presenza di libri, stessa concentrazione intellettuale e spirituale, stesso sorriso appena abbozzato, una mano che, questa volta, non scrive, ma è posata su un grosso in-folio, su cui si scorge il nome di Erasmo. Figure singolari ed emblematiche insieme, perché vogliono esprimere all'amico lontano — Moro — l'immagine dell'amicizia (due amici che inviano il loro ritratto al terzo membro del trio) e quella dell'umanista al lavoro. A volte nei ritratti sono presenti pietre preziose, strumenti musicali, un astrolabio, qualche frammento architettonico, una statua antica, perfino qualche fiore, a evocare la scienza del botanico e l'amore per la natura, tutto in questo scenario (ma è molto di più di uno scenario) partecipa di questa esemplificazione dell'uomo, visto al sommo delle sue possibilità intellettuali o del suo progresso morale. Forse si potrebbe trovare un maggior numero di ritratti «moralizzati» nel Nord Europa che in Italia, alla quale va lasciato il privilegio delle «glorificazioni» più intellettuali, anzi più «mondane». Le iscrizioni che si leggono a volte sotto o intorno ai ritratti, o addirittura nei ritratti stessi, sono rivelatrici[121]. Ecco, per esempio, nel ritratto del sindaco di St-Gall, Andreas Möhrlin, dipinto da Tobias Stimmer nel 1566, si scorge una lettera con l'iscrizione: «Al devoto, potente, prudente e saggio sindaco e consigliere della città di San Gallo, nostro beneamato amico». Si dirà che questi complimenti fanno parte delle abitudini sociali, che non sono una novità (basta leggere le iscrizioni antiche, perfino quelle non indirizzate a un console o all'imperatore); si potrebbe spingere la critica fino a ricordare il sarcasmo erasmiano verso chi fa uso di formule elogiative troppo roboanti. Per Stimmer le cose stanno diversamente: l'iscrizione vuole dare carattere durevole (per non dire eterno) e sacro alla raffigurazione fisica di un personaggio, egli stesso effimero e perituro. Nello stesso ritratto di Stimmer, si notano anche le allegorie della geometria e dell'astronomia, con un'iscrizione in greco (si passa impercettibilmente dalla devozione all'eccellenza delle qualità intellettuali e viceversa): «Ero in grado di concedere qualsiasi grazia a colui che mi ha reso potente, il Cristo». Consideriamo ora un'incisione di Crispin de Passe con l'immagine della regina Elisabetta d'Inghilterra alla fine del secolo; l'iscrizione latina introdotta dall'incisore («Posui Deum adjutorem meum», ho considerato Dio come mio aiuto) sembra avesse per scopo di obbligare, se così si può dire, la regina a farsi umile serva di Dio, o, comunque, ad ap-

[120] Su P. Gilles cfr. le notizie di M.-A. Nauwelaerts in *Contemporaries of Erasmus*, P.G. Bietenholz, Toronto U.P. 1986, II, pp. 99-101.

[121] Cfr. soprattutto i capitoli di *De conscribendis epistolis* (*ASD* I, 2, 1978, dedicati a questi appellativi e a questi saluti: pp. 266-287).

parire tale agli occhi dei sudditi. E quanti emblemi di uomini e donne comuni che, con l'introduzione testuale o iconica della presenza di Dio o del sacro, cercano di nobilitare le loro preoccupazioni quotidiane e profane! Sotto l'influsso a lunga gittata dell'umanesimo, la separazione netta introdotta dal Medio Evo fra il sacro e il profano, il mondo di quaggiù (che alcuni capitelli romanici rappresentano con brio, se non con franca oscenità) e il mondo di lassù (il cielo stellato, gli angeli musicanti, Dio Padre, il Cristo in maestà, ecc.) si va attenuando fortemente, senza mai sparire del tutto: la conquista dell'uomo da parte dell'uomo, la scoperta progressiva di sé, lo conduce ineluttabilmente alla scoperta del trascendente, alla scoperta di un Dio, sensibile di cuore, garante di ogni verità e di ogni bene.

Un esempio fra tanti della sacralizzazione del profano o della cristianizzazione del paganesimo (se con questa formulazione brutale, o addirittura contestabile, si vuole sottolineare con forza una delle principali finalità dell'umanesimo cristiano) è il destino che il Rinascimento riserbò in generale — luterani e calvinisti di stretta osservanza a parte — al poeta Ovidio[122]. Senza dubbio i pedagoghi mettono in guardia i giovani contro la filosofia della vita espressa dall'*Ars Amatoria* o dal *Remedia amoris*, e condannano, più o meno severamente, la crudezza di certe scene o l'arditezza di certi termini; ma fanno del *Metamorphoses* — e prima di loro gli austeri autori medievali moralizzatori di Ovidio — una lettura allegorica, che trasforma, o «metaforizza», il cambiamento magico delle forme, delle condizioni subite dagli eroi e dalle eroine di queste favole, per farne le varianti di una vera e propria spiritualizzazione della vita e della carne[123]: come cantare l'eternità dell'amore coniugale in modo migliore che facendo «prendere» i loro corpi invecchiati dai rami intrecciati di una quercia vigorosa? O la castità della vergine Diana da un grazioso alloro slanciato? Ovidio rimane il poeta della favola di Ippomene e Atalanta (libro x delle *Metamorfosi*), autore di quei versi sublimi, che non si possono non citare, perché nessun filosofo, nessun predicatore è mai riuscito a superare questa pienezza di significato e questa armonia verbale nella fuggevole intuizione dei rapporti fra Dio, il mondo e gli uomini:

> «Pronaque cum spectent animalia cetera terram
> Os homini sublime dedit caelumque tueri
> Jussit, et erectos ad sidera tolere vultus». (x,1,83-86)
>
> («Mentre, a testa bassa, tutti gli altri animali guardano la terra, egli [Dio] diede all'uomo un viso rivolto verso il cielo, e lo esortò a guardare il cielo e ad alzare il volto verso le stelle»).

[122] Cfr. *Présence d'Ovide*, Belles Lettres, Paris 1982, Atti del Convegno organizzato da R. Chevallier (in particolare gli articoli di J. Chomarat e di G. Demerson).

[123] È uno degli aspetti dell' «Ovidio moralizzato» del Medio Evo e del Rinascimento; cfr. Bodo Guthmuller, *Ovidio metamorphoseos vulgare...*, Boldt, Boppard am Rhein 1581.

Nei secoli XVI e XVII si sviluppa il genere allegorico e la scena eroica del nostro poeta latino verrà così «sublimata», ora con l'intervento dell'iconografia cristiana, che ne trasforma il contenuto, ora con i commenti in prosa o in versi, in latino o in vernacolo dell'iscrizione. Gli «emblemi d'amore» del poeta olandese Jacob Cats[124] fanno spesso intervenire Ovidio nel commento del titolo e della figura. Ma le stesse incisioni, disegnate da Otto Vaenius[125], servono da riferimento iconografico a testi situati su tre livelli nella gerarchia etico-religiosa proposta dall'editore di questi Emblemi: quello del paganesimo o semplicemente della vita naturale, istintiva, affettiva; quello dell'Antico Testamento o della via mosaica; infine quello del Cristianesimo, presentato come il grado superiore (e assoluto) di questa sublimazione.

I racconti mitologici pagani[126], come i fenomeni naturali, vengono interpretati per il beneficio morale e religioso dei lettori «devoti», o semplicemente «onesti».

Un'idea, o piuttosto una realtà vissuta, desumibile dai testi in prosa e in versi, in latino o in vernacolo, e dai dipinti del Rinascimento (e, forse, anche dalla musica) è quella della meditazione[127], che gli storici della mistica chiamano spesso preghiera interiore (*oratio interior*), in antitesi all'eloquenza comunicativa di qualunque oratore, avvocato, ambasciatore, professore. La meditazione non è, certamente, una caratteristica del solo Rinascimento: da sant'Agostino a Jean Guitton, passando per Ignazio di Loyola e i suoi *Esercizi spirituali*, questa «conversione» dell'anima verso la più profonda interiorità corrisponde a un atteggiamento umano, a una dimensione metafisica o religiosa che non può limitarsi a un solo periodo e tanto meno a una moda. Si obietterà che la meditazione non è che un aspetto, fra tanti altri, della pittura o della letteratura del XVI secolo. Tuttavia, se ritorniamo alle nostre osservazioni di poc'anzi sulla saggezza e sulla ricerca della saggezza con mezzi diversi, oppure a quei ritratti che colgono il volto e lo sguardo in quell'atteggiamento di concentrazione senza rughe, come il bel ritratto di Erasmo del Metsys, si dovrà riconoscere che la sacralizzazione dell'uomo passa immancabilmente, prima o poi, per la meditazione. In un brillante saggio su un dipinto di Guido, che egli definisce «un quadro di meditazione», Marco Fumaroli[128] insiste su tale concetto di «meditazione», che noi chiameremmo piuttosto atteggiamento vissuto, perché l'idea non potrebbe venire sottopo-

[124] *Emblemata amoris*, o *Minne-Beelden verandert in Sinne-Beelden* (Emblemi d'amore trasformati in emblemi di saggezza). Cfr. il nostro articolo, «L'inspiration érasmienne de Jacob Cats» in *Commémoration nationale d'Erasme*, Actes, Bruxelles 1970, pp. 113-151.

[125] Incisore e amico di Cats, Otto van Ween (o Woenius) collaborò col suo genio grafico alla stampa delle poesie emblematiche di Bredero.

[126] Cfr. J. Seznec, *La Survivance des dieux antiques*, Warburg, London 1939 (trad. it. *La Sopravvivenza degli antichi dei*, Bollati Boringhieri, Torino 1990).

[127] Cfr. *La Méditation en prose à la Renaissance*, Cahiers V.-L. Saulnier 7, Presses de l'E.N.S., Paris 1990.

[128] Cfr. *L'Age de l'éloquence*, Droz, Genève 1980, passim.

sta ad analisi intellettuale se non venisse incarnata da un «meditante». Si ripensa immediatamente ai lavori di El Greco o di Rembrandt, specialmente al filosofo «in meditazione» del pittore olandese. Forse fu nel periodo a volte chiamato l'autunno del Rinascimento[129], o Età Barocca, o periodo post-tridentino o della sensibilità post-tridentina, che queste «meditazioni» in prosa o in versi, spesso elementi degli emblemi (come negli *Emblèmes Chétiens*[130] di Georgette Montenay) — si pensi, per esempio, a La Ceppède[131] — hanno conosciuto in Europa un successo che non è spiegabile con la sola moda letteraria. Nel suo saggio, *The Poetry of Meditation*[132], Louis Martz ha provato che la combinazione del lavoro intellettuale metodico e dell'attenzione sulle immagini interiori era all'origine della produzione letteraria dei poeti inglesi, cosiddetti «metafisici», all'inizio del XVII secolo. Mentre il Rinascimento è, generalmente, caratterizzato dal trionfo dell'*homo loquens*, o dell'*orator* — di cui l'Ercole gallico[133] è la figura emblematica, con le «fasce» o «ghirlande» sonore che collegano la sua bocca alle orecchie degli ascoltatori — assistiamo qui all'interiorizzazione dell'eloquenza, che siamo inclini a considerare come il fulcro dell'umanesimo cristiano. Ma la meditazione non è l'abbandono puro e semplice al soffio del divino, né un sogno disincarnato sull'Essere. Dobbiamo rifarci al significato originale del latino *meditatio* e del suo equivalente greco *mélétê*. Nel primo caso, il termine implica l'idea di esercizio, di apprendimento metodico di una disciplina (ricordiamo ancora gli *Esercizi* di Ignazio) — il pastore di Virgilio, nelle *Bucoliche*[134], si dedica agli esercizi musicali col flauto, *meditatur avena* —, mentre il termine greco rinvia a un atto di vigilanza, di energica presa di coscienza, di preoccupazione (nel senso più nobile del termine). Nella preghiera meditativa — che può essere esplicitamente, ma non necessariamente religiosa — si opera una vera *trasposizione di significato* (in senso proprio, una metafora) del sensibile all'intelligibile, dell'apparenza immediata, o visibile, alla verità nascosta, quella che ne ricava un senso morale o metafisico. Generalmente questa trasposizione si verifica con un vero e proprio atto di forza spirituale, con uno «sradicamento» o *raptus*[135] dalle comode abitudini e dalle certezze che non sono mai state messe in discussione. Per citare ancora Erasmo, si tratta della problematica del «Sileno di Alcibiade»[136]. Pure, la medita-

129 Espressione mutuata da C. Ossola, *Autunno del Rinascimento*, Olschki, Firenze 1971, e che si ritrova in *L'Automne de la Renaissance 1580-1630*, J. Lafond, A. Stegmann (curr.), Vrin, Paris 1981.

130 Cfr. l'edizione quadrilingue degli *Emblemata christiana*, Frankfurt 1619.

131 Cfr. Yvette Quenot, *Les lectures de la Ceppède*, Droz, Genève 1986.

132 Yale University Press, New Haven, London 1969.

133 M.-R. Jung, *Hercule dans la littérature française du XVIe siècle. De l'Hercule courtois à l'Hercule baroque*, Droz, Genève 1966.

134 *Bucolique* I, v.2 («Silvestrem tenui Musam meditari avena»).

135 Cfr. nota 41.

136 Cfr. nota 101 e la traduzione annotata di J.-C Margolin di prossima pubblicazione, Editions des Belles-Lettres («Le corps éloquent»).

zione non è un esercizio solitario: quando uno scrittore o un pittore la traducono in un'opera concreta di meditazione, quando la oggettivano in un quadro o in una composizione poetica, essi invitano, nella maniera più esplicita, il fruitore a riprendere di bel nuovo e per proprio conto il lavoro metodico da loro svolto nel loro studio. L'esempio di Montaigne e degli *Essais*, già citati nel nostro primo approccio alla saggezza umana, è particolarmente appropriato: si è detto e ripetuto che gli *Essais* erano esercizi intellettuali, affettivi, e «vitali», ai quali l'uomo Montaigne si sottometteva volontariamente, mentre li proponeva fraternamente al lettore per uso personale. Nulla può meglio di questo concetto nuovo, fecondo e difficile da precisare, il *saggio*, rendere conto del doppio carattere insito nel termine *meditazione*: un esercizio di metodo affatto volontario, e una disposizione dello spirito, aperto a ricevere, aperto al mondo, agli altri, a Dio, alle sollecitazioni della memoria e dell'immaginazione. Da una meditazione di tale sorta, regolata e ben misurata, l'uomo (e lo scrittore) Montaigne, come pure il suo lettore (di ieri e di oggi), uscirà trasformato: se stesso e un altro a un tempo. Quando Montaigne sottomette il suo *io* a questi esercizi, che non sarebbe azzardato definire spirituali (a dispetto della notevole distanza che li separa da quelli di Ignazio), non presenta un oggetto: soggetto e oggetto sono strettamente congiunti e quasi confusi[137].

CONCLUSIONE

Le idee apparse in questo saggio sull'uomo, la saggezza, l'umanesimo e il Rinascimento, hanno generalmente offerto un'immagine luminosa di questo periodo della civiltà europea. La miseria dell'uomo, povero peccatore, viene, senza dubbio, egualmente messa in evidenza, soprattutto a proposito dell'antropologia di Lutero e di quella di Calvino. Ma l'ottimismo e i valori ideali hanno largamente prevalso sulla visione più cupa e, come si suol dire, realistica. Ora, gli storici contemporanei, che considerano il Rinascimento nella sua globalità — e numerosi sono i documenti che ne suffragano l'opinione — hanno scorto numerose zone d'ombra in questo quadro dai colori vivaci. Uno di questi, Jean Delumeau, in un recente articolo sul *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, dal titolo *Une histoire totale de la Renaissance*, fa una salutare rivisitazione, alla quale sottoscriviamo pienamente. Mostra che, accanto agli aspetti effettivamente brillanti della cultura rinascimentale, al tempo di Michelangelo e di Raffaello, di Dürer e di Holbein, di Bramante, di Erasmo e dell'Ariosto, di Ronsard e di Cervantes, accanto alle invenzioni e alle scoperte scientifiche che hanno rivoluzionato la navigazione, il commercio, la vita sociale, diffuso i libri e tutti i prodotti della cul-

[137] Questa questione e altre attinenti, sono state trattate nell'ottobre 1992 a Toronto, durante un congresso internazionale su «L'io di Montaigne». Documenti di prossima pubblicazione.

tura materiale e spirituale nel mondo — perfino nelle Americhe, da poco scoperte —, quest'epoca ha conosciuto gli orrori delle guerre fra i popoli, le guerre civili, le malattie più gravi, e, per i più, una nera miseria. La dignità dell'uomo non ha impedito ai roghi di bruciare, fra tutta la cristianità cattolica e protestante, per i maghi e, soprattutto, per le streghe (o credute tali). Il XVI secolo ha conosciuto una grave, profonda crisi di valori, che le rappresentazioni figurate dei riti capovolti, o del mondo alla rovescia[138], esprimono in maniera comica, ma del cui vero significato morale e pessimistico nessuno storico di oggi dubita. Jean Starobinski[139] affermò che il Rinascimento è «l'età d'oro della malinconia». Ma, anche in questo caso — ricordiamo la *Melencholia I* di Dürer, il *Penseroso* di Michelangelo, *The Anatomy of Melancholy* di Burton alla fine del secolo — l'umor nero possiede, agli occhi dei poeti, degli artisti e dei filosofi un non so che di affascinante.

Diciamolo infine: la comoda espressione di cui ci siamo avvalsi (e che non rinneghiamo), «l'uomo del Rinascimento», costituisce una sintesi alla quale Jakob Burckhardt[140] e Michelet ci hanno abituati da anni, ma non deve far dimenticare che questo periodo della storia europea (che va dal XV secolo all'alba del XVII) vide milioni di uomini e donne, che non avevano il minimo sospetto di essere in presenza di una rivoluzione culturale o di una *rinascita*, perché la loro vita quotidiana, spesso miserabile e monotona, non aveva conosciuto alcun cambiamento degno di questo nome. È Guillaume Budé a offrirci una testimonianza affatto insolita[141], proprio lui, la cui personalità e la cui opera sono il simbolo stesso del rinnovamento e dell'entusiasmo intellettuale e spirituale:

> «O sorte miserabile e catastrofica della nostra epoca, che ha, nondimeno riabilitato in modo prestigioso la gloria delle lettere, ma che, con il crimine di alcuni e i misfatti di molti, si è intrisa d'una empietà sinistra e inesplicabile ... Tanto, in questo tempo, lo studio e la rinomanza delle lettere hanno raggiunto il loro apogeo, tanto la nave del Signore si trova in difficoltà nelle tenebre più spesse e nella notte più profonda ... Quanto a me, io sono piuttosto incline a pensare che è cominciato l'ultimo giorno e che il mondo è già in declino, che è veramente vecchio e privo di senso, che indica, presagisce e annuncia la sua prossima fine e la sua caduta».

Sembra proprio che la malinconia abbia il sopravvento sull'ottimismo trionfante e sulla gioia di vivere. C'è da dubitare che la sacralizzazione dell'uomo non

[138] Vol. 22/1, 1992, pp. 1-17.

[139] Cfr. *La Mélancolie au miroir*, Juillard, Paris 1989 (trad. it. *La melanconia allo specchio*, Garzanti, Milano 1990).

[140] Autore della *Civiltà del Rinascimento in Italia*.

[141] *De transitu hellenismi ad christianismum*, II, 7. Testo citato e tradotto da J. Delumeau nel suo articolo, cfr. nota 138.

sia che un bel mito, insieme allo stesso Rinascimento, come afferma André Chastel[142]. In ogni caso, è su questo duplice mito che si è costruita la storia dell'Occidente, di cui siamo e restiamo i figli spirituali. È certo che l'umanesimo, nella sua espressione più ricca e più ampia, ha fatto degli sforzi per riconciliare la carne e lo spirito. Su questo punto essenziale si può tracciare una linea di demarcazione tra Riforma e Umanesimo, anche se Melantone, sotto molti aspetti, si avvicina più a Erasmo che a Lutero e a Calvino, e anche se la malinconia può impadronirsi dell'autore del *De transitu*. Il corpo umano, ha scritto André Chastel, è sembrato agli uomini del Rinascimento «la punta avanzata dello splendore divino nella natura»[143]. Vogliamo terminare su questa nota, pienamente cosciente del carattere di parzialità di questa visione del mondo rinascimentale, come avevamo detto più sopra. Se fosse vero che il corpo umano riassume l'armonia del mondo, anche il nudo potrebbe venir glorificato nell'arte profana senza che la Chiesa (romana) se ne risentisse. E questo, soprattutto, se la bellezza, nella rappresentazione del nudo, potesse, in qualche modo, spiritualizzare il corpo. A tale proposito, si possono considerare la *Primavera* del Botticelli, *Amor sacro e amor profano* del Tiziano, o la sua *Venere, Amore e Musica*, come esempi illustrativi di questo tema eminentemente neoplatonico[144] secondo il quale l'Amore media fra Beltà e Voluttà. La bellezza carnale e il piacere dei sensi evocati dalla Venere terrena, si armonizzano con la bellezza spirituale e le gioie dispensate dalla Venere celeste. Questa armonia, descritta da Marsilio Ficino nel suo *Commento sul Convito di Platone*, esprime, senza spirito di ritorno al paganesimo, la sacralizzazione dell'uomo, della donna e dell'Amore[145]. È per noi un'eccelsa lezione del Rinascimento.

BIBLIOGRAFIA

R.S. Adams, *The better part of valour: More, Erasmus, Colet and Vives on humanis, war and peace, 1496-1535*, Washington 1960.

L.B. Alberti, *Della tranquillitate dell'anima*, in *Opere vulgari*, ed. Amicio Bonacci, Galilei, Firenze 1843-1849.

P.S. Allen, *Opus Epistolarum Desid. Erasmi Roterodami* (= ALLEN), 12 voll., Clarendon, Oxford 1906-1958.

E. Barbotin (et al.), *Pour une anthropologie du sacré*, Alsatia, Strasbourg 1976.

E. Battisti-J. Margolin-J. Meyer, art. «Renaissance», in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, Paris 1972 (nouvelle édition).

[142] Cfr. *Le mythe de la Renaissance*, Skira, Genève 1968/69.

[143] *L'Age de l'Humanisme*, p. 112 (cfr. n. 5).

[144] Cfr. A. Chastel, *Art et Humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*, PUF, Paris 1959.

[145] *In Convivium Platonis sive de Amore*, trad. fr. R. Marcel con testo a fronte, Paris 1956, pp. 192-193. Cfr. il V discorso, cap. 8 (trad. it. *Sopra lo amore o ver Convito di Platone*, C. Ottaviano [cur.], Celuc Libri, Milano 1973).

J.H. Bentley, *Umanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton Univ. Press, Princeton (N.J.) 1983.

G. Billanovich, *Auctoritas, humanista, orator*, in «Rivista di Cultura classica e medioevale», Roma, Anno VII, n. 1-3 (1965).

R.R. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge University Press, Cambridge 1954.

R.R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture, A.D. 500-1500*, Cambridge 1976.

R.R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture, A.D. 1500-1700*, Cambridge 1976.

Charles de Bovelles, *Le Livre du Sage*, texte et traduction par Pierre Magnard, Vrin, (De Pétrarque à Descartes, XLII), Paris 1982.

Charles de Bovelles, *Liber de intellectu. Liber de sensu. Liber de ni??ilo. Ars oppositorum...*, H. Estienne, Paris 1511 (fac-simile di questa raccolta del 1511, Friedric Fromann Verlag, Günther Holzboog 1970).

Marjorie O'Rourke Boyle, *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto University Press, Toronto 1977.

L. Braun, *Iconographie et Philosophie*, Press University, Strasburg 1994.

C. Bruaire, *Le monde: sagesse et salut*, Fayard, Paris 1981.

Guillaume Budé, *Le passage de l'hellénisme au christianisme*, introduction, traduction et annotatione de M.-M. de La Garanderie et D.F. Penham, Les Classiques de l'Humanisme-Belles-Lettres, Paris 1993.

J. Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, 1860. Trad. fr. H. Schmitt et R. Klein, Paris 1958 (tr. it. *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1990).

H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Vrin, Paris 1957².

Giovanni Calvino, *Opera quae supersunt omnia* ed. G. Braun et alii, Brunswick-Berlin 1863-1900 (*Coprus Reformatorum*), 59, tomi in 58 voll.

A. Camoana, *The Origin of the word 'Humanist'*, in «Journal of the Warburg and Courtbauld Institutes», vol. IX, London 1946.

D. Cantimori, *Sulla storia del concetto di Rinascimento*, in «Ann. Sc. Norm. Sup. di Pisa», II, 1, 1932.

Girolamo Cardano, *De Sapientia*, Nuremberg 1544 (si veda anche *Opera omnia*, 10 voll., ed. C. Spon, Hugeton et Ravaud, Lugduni 1663, vol. I).

T. Carreras y Artau, *Luis Vives, philosophe de l'humanisme*, Louvain 1962.

Baldassarre Castiglione, *Il libro del Cortegiano* (1528), ed. mod., Mondadori, Milano 1978. Si veda anche l'edizione introdotta da Amedeo Quondam e con note di Nicola Longo, Garzanti, Milano 1981. Cfr. la traduzione inglese de Sir Thomas Hoby, *The Book of the Courtier*, Dutton, London-New York 1959.

T.C. Cave, *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance*, Clarendon Press, Oxford 1979.

G. Chantraine, *Erasme et Luther, libre et serf-arbitre*, P. Lethielleux, Presses Univ. de Namur Le Sycomore, Paris-Namur 1981.

C. Chastel, *Art et Humanisme à Florence au temps de Laurent le magnifique*, Paris 1959.

A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Droz, Genève 1954 (Rist. 1976).

A. Chastel-R. Klein, *L'Age de l'Humanisme*, Éd. des Deux Mondes, Paris 1963.

J. Chomarat, *Grammaire et Rhétorique chez Erasme*, 2 voll., Belles-Lettres, Paris 1981.

A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, Le Seuil, Paris 1980.

M. Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Seghers, Paris 1966.

Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'Umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello, a cura di Gregorio Piaia, Editrice Antenore, Padova 1993.

Corps (Le) à la Renaissance, Actes du colloque international de Tours (luglio 1987) publiés par J. Céard, M.-M. Fontaine et J.-C. Margolin, Aux Amateurs de Livres, Paris 1950.

W.G. Crane, *Wit and Rhetoric in the Renaissance: The Formal Basis of Elizabethan Prose Style*, Columbia Univ. Press, New York 1937 (repr. P. Smith, Gloucester (Mass.) 1964).

G. Defaux, *Le Curieux, le glorieux, et la sagesse du monde dans la première moitié du XVI^e^ siècle*, French Forum, Lexington 1982.

J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, Arthaud, Paris 1967.

J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, Paris 1968[2] (tr. it. *La Riforma. Origini e affermazione*, Mursia, Milano 1988[2]).

M.-L. Demonet, *Les Voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance*, Champion, Paris 1991.

Dialogue (Le) au temps de la Renaissance, Université de Paris-Sorbonne, Centre de Recherches sur la Renaissance, sous la direction de M.-T. Jones-Davies, Touzot, Paris 1984.

U. Dotti, *L'età dell'umanesimo*, Palermo 1978.

S. Dresden, *L'Humanisme et la Renaissance*, Hachette, Paris 1967 («L'Univers des Connaissances»).

C.-G. Dubois, *Mythe et langage au XVI^e^ siècle*, Ducros, Bordeaux 1970 (tr. it. *La lettera e il mondo. Mito e linguaggio nel XVI secolo*, Arsenale, Venezia 1988).

Desiderius Erasmus, *Oeuvres choisies*, trad. fr. J. Chomarat, Hachette, Paris 1981.

Erasme, *Éloge de la Folie, Adages, Colloques, Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie, Correspondance*, Ed. Robert Laffont, Paris, Coll. «Bouquins», présentation générale de J.-C. Margolin, édition ètablie par C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin et D. Ménager (tra le varie tr. it. si vedano in particolare quelle pubblicate da Einaudi, Torino 1972 ss.).

Erasmus, *Opera omnia*, ed. Le Clerc, Leyden 1703-1706, 10 voll. in folio.

Erasmus, *Opera omnia*, ed. Amsterdam, North Holland Publishing Company (= ASD), 1969 ... (20 voll. pubblicati nel 1963).

L. Febvre, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, Gallimard, Paris 1944.

L. Febvre, *Un destin: Martin Luther*, Paris 1951 (tr. it. *Martin Lutero*, Laterza, Bari 1990[2]).

Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, texte de manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel, Les Belles-Lettres, Paris 1956 («Les Classiques de l'Humanisme»).

Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité de l'âme*, texte critique établi et traduit par Raymond Marcel, 3 tomes, Les Belles-Lettres, Paris 1964-1970 (Les Classiques de l'Humanisme) (tr. it. *Teologia Platonica*, Zanichelli, Bologna 1965).

M. Fumaroli, *L'Age de l'éloquence. Rhétorique et res litteraria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Droz, Genève 1980.

M. de Gandillac, *La philosophie de la Renaissance*, in *Histoire de la philosophie*, t. II, coll. «La Pléiade», Gallimard, Paris 1972.

E. Garin, *La «dignitas hominis» e la letteratura patristica*, in *Humanisme et Renaissance*, Paris 1938, pp. 102-146.

M.P. Gilmore, *Le Monde de l'Humanisme, 1453-1517*, Paris 1955 (orig. ingl. 1952; tr. it. *Il mondo dell'Umanesimo*, La Nuova Italia, Firenze 1977).

J.B. Gleason, *John Colet*, Berkeley 1989.

E.H. Gombrich, «Icones Symbolicae: philosophies of Symbolism and their bearing on Art», *Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance*, Phaidon, London 1975.

E. González y González, *Joan Luis Vives. De la Escolastica al Humanismo*, Prólogo de Mariano Peset, Valencia 1987.

A. Goodman-A. MacKay (ed.), *The Impact of Humanism on Western Europe*, London-New York 1990 (11 contributi sull'umanesimo in Europa).

A. Grafton-C. Jardine, *From Humanism to Humanities*, Harvard Univ. Press 1985.
E. Grassi, *Rhetoric as Philosophy: The Umanist Tradition*, Univ. Park, Pennsylvania Univ. Press 1980.
A. Guy, *Vivès*, Ed. Seghers, Paris 1972 («Philosophes de tous les temps»).
L.-E. Halkin, *Erasme et l'humanisme chrétien*, Paris 1969 (Classiques du XX^e^ siècle) (tr. it. *Erasmo*, Laterza, Bari 1989).
L.-E. Halkin, *Erasmo parmi nous*, Peyard, Paris 1987.
Ignacio de Loyola y su tiempo, Congreso internacional de Historia, Mensajiero, Universidad de Deusto, Bilbao 1992.
F. Joukovsky, *La glorie dans la poésie française et néolatine du XVI^e siècle*, Droz, Genève 1969.
W. Kaiser, *Praisers of Folly: Erasmus, Rabelais, Shakespeare*, London 1964.
R. Klein, *La théorie de l'expression figurée dans les traités italiens sur les «imprese», 1555-1612*, in *La Forme et l'Intelligible*, Gallimard, Paris 1970, pp. 125-150.
E.W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, BaSEL 1966, 2 voll.
P.O. Kristeller, *Renaissance Concepts of Man and other Essays*, Harper Torchbooks-Evanston, New York-San Francisco-London 1972 (tr. it. *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, La Nuova Italia, Firenze 1978).
P.O. Kristeller, *Renaissance Thought*, I/II, 2 voll., Harper and Row, New York 1961-1965 (orig. ted.: *Humanismus und Renaissance*, I/II, ed. Eckhard Kessler, 2 voll., Fink, München 1974-1976).
M.-M. La Garanderie, «Aristote et Platon devant Guillaume Budé», in *Aristote et Platon à la Renaissance*, Vrin, Paris 1976, pp. 493-499 («De Pétrarque à Descartes»).
M. de La Garanderie, *Christianisme et lettres profanes (1515-1535), Essai sur les mentalités des milieux intellectuels parisiens et sur la pensée de Guillaume Budé*, Champion, Lille et Paris 1976.
Langage et Vérité. Études offertes à Jean-Claude Margolin, Droz, Genève 1993.
J. Lecointe, *L'Ideal et la différence*, Droz, Genève 1993, (THR 275).
M. Lienhard, *Martin Luther*, Le Centurion, Paris 1983.
J. Lortz, *La Réforme de Luther*, trad. de l'allemand par Daniel Olivier, Cerf, Paris 1970 (tr. it. *La Riforma in Germania*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1979-1981).
H. de Lubac, *L'exégèse médiévale; les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Aubier, Paris 1959-1964 (tr. it. *Esegesi medievale*, I-II, Jaca Book, Milano 1986-1988).
H. de Lubac, *Le sage selon Charles de Bovelles*, in *Mélanges offerts à M.D. Chenu*, Vrin, Paris 1967, pp. 385-397.
H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Aubier-Montaigne, Paris 1974 (tr. it. *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Jaca Book, Milano 1994[2]).
M. Lutero, *D. Martin Luthers Werke*, H. Böhlau, Weimar 1883-1993, 65 voll.
Luthers, *Werke*, in *Auswahl*, W. de Gruyter, Berlin 1962-1983.
M. Luthers, *Oeuvres*, Labor et Fides, Genève 1957-1977, 17 voll.
D.O. McNeill, *Guillaume Budé and Humanism in the Reign of Francis I*, Droz, Genève 1975.
R. Marcel, *Marsile Ficin*, Belles-Lettres, Paris 1958.
Neoplatonismo (Il) nel Rinascimento, a cura di Pietro Prini, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1993.
P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, Champion, Paris 1892 (éd. rév. 1907).
G. Carlos Noreña, *Juan Luis Vives*, Martinus Nijhoff, La Haye 1970.
R. Otto, *Le sacré*, Paris 1949 (tr. it. *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano 1983[3]).
E. Panofsky, *Essais d'iconologie*, trad. fr. C. Herbette et B. Teyssèdre, Paris 1967 (ed. orig. 1962); tr. it. *Studi di iconologia*, Einaudi, Torino 1975).

E. Panofsky, *Idea. A Concept in Art Theory*, Harper and Row, New York 1968 (tr. it. *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, La Nuova Italia, Firenze 1975[2]).
J. Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*. Texte latin, traduction et notes par Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, suivis d'une étude sur «Humanisme et dignité de l'homme» selon Pic de la Mirandole, par O. Boulnois, PUF, Paris 1993 («Epiméthée»).
H.F. Plett, *Renaissance-Rhetorik / Renaissance Rhetoric* (ed.), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1993.
H.F. Plett, *Rhetorik der Affekte: Englische Wirkungsästhetik im Zeitalter der Renaissance*, Niemeyer, Tübingen 1975.
J. Prideaux, *Sacred Eloquence: Or, the Art of Rhetorick, As it is layd down in Scripture*, W. Wilson, London 1659.
A. Rabil Jr. (ed.), *Renaissance Humanism: Foundations, Forms and Legacy*, 3 voll., University of Pennsylvania press, Philadelphia 1988.
F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), humaniste, philophe et théologien*, Editions Slatkine 1989.
W. Ruegg, *Cicero und der Humanismus: Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, Rhein-Verlag, Zürich 1946.
V. Rufner, *«Homo secundus Deus»: Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlchen Schöpfertum*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» 63 (1955), pp. 248-251.
E. Rummel, *The Erasmus Reader*, Univ. of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1990.
C.B. Schmitt et al., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Univ. Press 1988.
J.E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Eloquences and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton Univ. Press, Princeton (N.J.) 1968.
J. Seznec, *La Survivance des dieux antiques*, Paris 1980[2] (tr. it. *La sopravvivenza degli antichi dei*, Bollati Boringhieri, Torino 1990[2]).
Sperone Speroni, *I dialoghi di M. Speron Sperone* (pubblicati da Daniel Barbaro), in casa de' figliuoli di Aldo, Vinegia 1542.
C. Trinkaus, *In Our and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., London 1970.
C. Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo 1969 (rist. 1976).
Juan Luis Vives, *Opera omnia*, Gregorio Mayans y Siscar, Valencia 1782, 8 tomi (ried. The Gregg Press limited, London 1864).
J.L. Vives, *La Cité de Dieu* de S. Augustin, *Comemntaires* (t. v dell'*Opera* di S. Agostino, Duval, Paris 1586, pp. 325-432).
J.L. Vives, *Introductio ad sapientiam*, London 1524. Trois traductions françaises (Colin, Paradin).
J.O. Ward, «Renaissance Commentators on Ciceronian Rhetoric», *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and the Practice of Renaissance Rhetoric*, Ed. J.J. Murphy, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1983, pp. 126-173.
G. Weise, *L'ideale eroico del Rinascimento*, 2 voll., Napoli 1961-1965.
J.M. Weiss, *Ecclesiastes and Erasmus: The Mirror and the Image*, «Archiv. für Reformationsgeschichte» 65 (1974), pp. 83-108.
E. Wind, *Pagan Mysteries on the Renaissance* (ed. riveduta), Oxford Univ. Press, Oxford 1980 (tr. it. *Misteri pagani nel Rinascimento*, Adelphi, Milano 1986[3]).

CRISI RELIGIOSA DEI LUMI E SECOLARIZZAZIONE

di
Jean-Pierre Sironneau

Perché parlare di crisi religiosa del XVIII secolo? Di primo acchito può sembrare piuttosto artificioso attribuire a questo secolo una crisi che affonda le radici nella storia della cultura europea, risalendo quanto meno alla fine del Medio Evo e prolungandosi fino al nostro secolo. Ma si sa che in ogni suddivisione storica c'è qualcosa di arbitrario. Se, nonostante tutto, si vuol tenere in considerazione l'espressione «crisi religiosa del XVIII secolo» o «crisi religiosa del secolo dei Lumi», occorre rispondere a tre obiezioni. La prima: esistono delle crisi? se si risponde affermativamente, accettando la nozione di crisi — cosa che ci sembra incontestabile — è perché si riconosce che vi sono periodi della storia in cui gli avvenimenti subiscono un'accelerazione, si mettono in movimento, mentre in altri periodi sembra prevalere la stabilità. Durante i periodi di crisi le «strutture di credibilità» (espressione usata dal sociologo Peter Berger[1]), sembrano, almeno in parte, crollare: ciò che finora era ovvio (pratiche e credenze) non lo è più, perde la propria legittimità: poco alla volta tutto sembra rimesso in discussione.

Seconda obiezione: ma la crisi fondamentale non si è forse avuta prima, alla fine del XVII secolo e più precisamente fra il 1680 e il 1715, come sostiene Paul Hazard?[2] In parecchi capitoli del suo libro, Hazard fa anticipazioni sulla crisi religiosa del XVIII secolo, particolarmente nel capitolo dedicato a Pierre Bayle, in quello dedicato ai «razionali», in cui ricorda i liberi pensatori, con Spinoza e John Toland, nel capitolo sul deismo e sulla religione naturale. È vero che la crisi in questione si riallaccia al XVII secolo e si potrebbe anzi risalire oltre: alcuni, per esempio, trovano le origini del deismo nell'umanesimo del Rinascimento italiano. Sembra tuttavia che questa crisi, il cui inizio si può essenzialmente far ri-

[1] P. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Centurion 1971, p. 203.
[2] P. Hazard, *Crisi della coscienza europea*, Torino 1946.

salire al 1680, giunga al suo apogeo solo in pieno XVIII secolo, e comunque non sarà ancora conclusa nel 1715. E per finire, si può a buon diritto parlare di «epoca dei Lumi»? Tutti gli studiosi che si occupano del XVIII secolo[3] hanno fatto notare come il termine «Illuminismo» venne per lo più usato retrospettivamente dagli storici tedeschi del XIX secolo per definire la corrente razionalistica che domina il pensiero del secolo precedente. Una definizione esauriente di «Illuminismo» è impossibile: in ogni caso, non tutte le correnti di pensiero di quel secolo possono ricollegarsi a ciò che s'intende per «Illuminismo». Il termine venne rifiutato in pieno XVIII secolo da autori come Rousseau, che oggi non esiteremmo ad annoverare, almeno per certi versi, tra i fautori dei «Lumi». Il significato non è neppure univoco per tutti i paesi: l'inglese *light*, più comune di *enlightment*, il francese *lumières*, o *esprits éclairés*, il tedesco *Aufklärung* non sono equivalenti. Occorre quindi prudenza quando si parla di secolo dei «Lumi». «Nel senso filosofico del termine — osserva Pierre Francastel — l'Illuminismo si identifica con lo sviluppo di un pensiero insieme empirico e razionalista, a cominciare dalla metà del secolo, e i cui antecedenti sono vari, ma la cui forma positiva è ben diversa da quella di una dottrina ammessa da un folto gruppo di aderenti»[4]. Evidentemente è impossibile rinunciare all'uso di un termine che ormai si è imposto; sia chiaro tuttavia che si tratta di una ricostruzione semplificativa, una specie di ideale-tipo, in senso weberiano, che lo storico e il sociologo non possono ignorare.

A questo titolo la crisi religiosa del secolo dei Lumi si richiama a un certo numero di avvenimenti, di ricerche, di prese di posizione e di opere che possono sembrare disparate, ma che si chiariscono se constatiamo che si tratta di aspetti diversi di un movimento generale di emancipazione, certamente nei confronti dell'autorità religiosa, ma anche rispetto alle autorità politiche, e che in realtà colpì a quell'epoca tutti i campi della vita culturale e sociale. «Il Cristianesimo — scrive Georges Gusdorf — che era stato l'elemento trainante della cultura, di cui modulava tutti o quasi i significati, non gode ormai più di questa predominanza; gli succede un movimento su cui non è più in grado di imporsi. In questo senso, il XVIII è un secolo di autentica laicizzazione. Da allora, la scienza, il diritto, la politica, la letteratura e l'arte si sviluppano indipendentemente dal controllo religioso»[5]. Tutto ciò non vuol dire, come talvolta si sostiene, che questo secolo sia stato profondamente antireligioso, scettico e materialista. Sembra più

[3] P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII siècle*, Boivin 1946.
G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Payot, 1971 pp. 293-310. *Scienze umane nel secolo dei lumi*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

[4] P. Francastel, *L'esthétique des Lumières* in *Utopie et institutions au XVIII siècle*, Mouton 1963, p. 34.

[5] G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Payot 1972, p. 192. Le opere di G. Gusdorf sul pensiero e sugli autori di questo periodo sono insuperate. Ad esse, come pure ai lavori di E. Cassirer, facciamo spesso riferimento nel presente capitolo.

esatta la considerazione di Ernst Cassirer: «Il XVIII secolo non deriva i suoi più vigorosi impulsi intellettuali e il suo caratteristico dinamismo spirituale dal rifiuto della fede, ma dal nuovo ideale di fede che esso promuove e dalla nuova forma di religione in cui essa si incarna»[6]. Ma dove trovare questa nuova fonte di certezza religiosa, non più rappresentata dalla tradizione, se non nella coscienza individuale, non tanto come sede di desideri soggettivi o di passioni arbitrarie, ma in quanto parla dal più profondo di essa la voce di una ragione e di una natura universali?

Il concetto di secolarizzazione sembra affatto pertinente ad esprimere questo doppio movimento di rottura con la tradizione e di aspirazione a una nuova forma religiosa. Vi è in realtà un'affinità innegabile fra il progetto dell'Illuminismo e ciò che abitualmente si intende per processo di secolarizzazione. Tuttavia, il termine è ambiguo e designa fenomeni storici molteplici; in questo senso, non è un concetto scientifico che possa portare a una o più teorie esplicative (intendiamo dire una teoria che si presenti come un corpo di proposizioni dedotte le une dalle altre e suscettibili, in ultima istanza, di venir verificate al confronto coi dati dell'esperienza). L'ambiguità stessa del termine «secolarizzazione» non consente procedure di questo genere; il concetto può invece utilizzarsi come categoria interpretativa, visto che una categoria interpretativa permette di introdurre coerenza in un insieme di fenomeni disparati e complessi, stabilendo fra di essi legami significativi e interpretando in un senso o nell'altro l'evoluzione di un periodo storico. Concetti come progresso o decadenza sono categorie di questo tipo. Certamente, in ciò non può mancare un giudizio di valore, visto che, mediante questa categoria, si proietta sulla realtà storica un' «immagine mentale» che dà un significato a una serie di avvenimenti. La categoria interpretativa riorganizza soggettivamente il dato storico e può eventualmente portare a riflettere sulle cause del processo (progresso, decadenza, ecc.); ecco perché la sua costruzione precede in qualche modo l'esame dei fatti, o almeno impedisce la separazione tra i fatti e le interpretazioni, così come vuole una concezione positivistica del «fatto bruto», secondo cui ogni interpretazione dovrebbe essere preceduta da una descrizione obiettiva. Abbiamo a che fare in questo caso con un genere di intelligibilità diverso da quello che consiste nello stabilire, dall'esterno, relazioni di causalità tra fenomeni assimilati a variabili. Una categoria interpretativa instaura una precomprensione dell'esperienza storica, che, d'altra parte, potrà sempre venir rifiutata; un esame obiettivo dei fatti potrà sempre far dubitare dell'esistenza di un processo globale di secolarizzazione, allo stesso modo che un'interpretazione potrà sempre venir contestata in nome di un'altra interpretazione. È noto che le teorie interpretative della secolarizzazione sono molteplici, talvolta divergenti; non è il caso di stupirsene: significa semplicemente che, in

[6] E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Agora, Paris 1986, p. 195. *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze 1973.

ciascun caso, l'immagine mentale che fa da supporto al termine di secolarizzazione non è la stessa e porta a definizioni eterogenee.

Sorvoliamo sulla storia del concetto[7] e cerchiamo di riassumere le definizioni proposte abitualmente e che possono distinguersi in due categorie, una che insiste sull'aspetto istituzionale, l'altra che insiste sull'aspetto ideologico e culturale. La definizione di Peter Berger si colloca nella prima categoria: «Si intende per secolarizzazione il processo per il quale interi settori della società e della cultura vengono sottratti all'autorità delle istituzioni e dei simboli religiosi»[8]. Prendiamo l'esempio della Chiesa cattolica, che nel Medio Evo si era assunta la maggior parte delle istituzioni: scuole, università, ospedali, corporazioni, botteghe di artisti, ecc., influiva direttamente sull'istituzione politica e militare. La secolarizzazione istituzionale consisterà nel rendere sempre più autonome queste istituzioni, nel sottrarle all'autorità ecclesiastica. Quanto alla seconda categoria di definizioni, essa mira a un mutamento nell'ordine della visione del mondo e della conoscenza: «La secolarizzazione consiste nel sottrarre le sfere della vita e del pensiero al dominio della religione e in definitiva anche della metafisica, cercando di intenderle e viverle per ciò che sono in se stesse»[9]; «si parla di secolarizzazione quando idee e conoscenze vengono liberate dalla loro fonte primitiva, la rivelazione, e divengono accessibili alla ragione umana per forza propria»[10]. Si vede come ciascuna delle due categorie di definizioni comprenda una quantità di fenomeni che sarebbe difficile raggruppare sotto un'unica voce; perciò la prima, più obiettiva, rende conto di un movimento autonomistico che colpisce non solo il mondo delle istituzioni, ma anche quello delle pratiche culturali. Ciò dà luogo a recessioni varie: recessione della pratica religiosa delle Chiese, recessione dell'influenza del clero sulla vita sociale, sulle associazioni, sulle scuole, sui sindacati e sui partiti, recessione del controllo da parte dell'autorità religiosa sui valori normativi (etica economica, etica sessuale, ecc.), recessione dei riferimenti sacrali e dei simboli religiosi nelle feste, nell'arte, nella letteratura; «la consacrazione del re cristianissimo cede il posto all'elezione popolare. La lingua sacra delle Scritture è sostituita dalle lingue popolari... La parrocchia cede di fronte al villaggio, la liturgia al teatro e alla coreografia, la speranza alla prospettiva, la 'doctrina sacra' alle scienze umane, gli esorcismi alle terapie cliniche... ecc.»[11]. In breve, ovunque i valori religiosi arretrano a vantaggio della discussione raziona-

[7] A questo proposito cfr. J-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton 1982, pp. 77 e 78.
F.A. Isambert, *La sécularisation interne du christianisme* - *Revue française de Sociologie* - XVII -1976, pp. 573-589.

[8] P. Berger, *op. cit.*, p. 174.

[9] Ch. West, *Community Christian in Secular* - *Man in Community*, New York 1966.

[10] Stallmann citato da J. Freund, *La confessionalisation en politique* - *Res Publica*, rivista dell'Istituto belga di Scienze politiche, 1975, III, p 343.

[11] H. Desroche, *Déchristianisation* - *Encyclopedia Universalis*, V, p. 360.

le e di un comportamento laicizzato. In quanto alla seconda categoria, più soggettiva, designa anch'essa una realtà complessa, visto che si riallaccia a tutti i contenuti di coscienza che accompagnano necessariamente i processi di secolarizzazione obiettiva nella sfera economica, politica, giuridica e scientifica. Perciò la scissione della cristianità occidentale in più confessioni, dopo la Riforma, mentre favorisce l'autonomia e la laicizzazione degli stati, porta con sé questo fatto culturale essenziale che è il libero esame, vale a dire la possibilità per ciascuna confessione di interpretare il messaggio a proprio modo: si apre così la strada a una messa in discussione più radicale, a una contestazione della fede stessa; il razionalismo dei Lumi e la critica della religione che ne segue lungo tutto il XIX secolo non sarebbero stati possibili senza questa pluralità di confessioni originata dalla Riforma protestante; il pluralismo religioso ha insinuato negli spiriti il dubbio, contribuendo a demolire le legittimità religiose tradizionali. Ciò che fino allora era ovvio, ciò che si considerava una realtà evidente, ormai non si può più afferrare che con un sforzo deliberato, un atto di fede suscettibile di trionfare sul dubbio. I contenuti religiosi sono relativizzati.

Ma la secolarizzazione soggettiva non è solo un effetto della secolarizzazione obiettiva: essa ha la sua propria dinamica, che sfugge in parte allo svolgersi degli eventi storici e all'evoluzione delle istituzioni; ha la propria origine nelle radici stesse della cultura occidentale, nella sua evoluzione propriamente religiosa, filosofica, ideazionale. Questa dinamica, che per lo più ci sfugge, viene di lontano e non si è esaurita: per questo, Gadamer afferma che c'è un «impensato della secolarizzazione». Quindi un'ermeneutica della secolarizzazione è non solo possibile, ma necessaria: è all'opera nella filosofia contemporanea[12] e si propone di rivelare e analizzare i momenti che, nel corso della nostra cultura, furono decisivi e significativi riguardo al processo in questione. L'epoca dei Lumi fu uno di questi momenti decisivi in cui qualcosa che fino allora era nascosto, coperto dalle apparenze di una tradizione solida e stabile, fa scoppiare la crosta delle certezze e appare improvvisamente alla superficie. Ci rendiamo conto allora che l'origine del processo è molto più antica; gli storici, i teologi, i sociologi che nel nostro tempo hanno riflettuto sulle cause e sulle radici della secolarizzazione riconoscono, pur con divergenze di apprezzamento e di ponderazione, che elementi decisivi furono: la tradizione giudaico-cristiana e particolarmente la tradizione biblica, il razionalismo greco, la scolastica medievale, l'umanesimo del Rinascimento e il razionalismo dell'età classica[13]. L'epoca dei Lumi, studiata come elemento rivelatore e decisivo del processo di secolarizzazione, è certamente il risultato di questa lunghissima storia culturale; ma c'è di più: l'ideale dell'uomo illuminato del XVIII secolo corrisponde, punto per punto, al tipo ideale dell'uo-

[12] H. Desroche, *Herméneutique de la sécularisation*, Aubier, Paris 1976.

[13] P. Berger, *op. cit.*, pp. 178-200.
J-P. Sironneau, *op. cit.*, pp. 177-181.

mo laico, quale la filosofia e la sociologia religiosa hanno potuto costruirlo nel nostro tempo. Per gli spiriti dell'Illuminismo, come per i teologi-sociologi della secolarizzazione, l'immagine prevalente, a un tempo constatazione sociologica e ideale di umanità, è quella dell'*uomo adulto*, uscito dalla minorità e sottratto ormai ad ogni autorità. Questo ideale potrebbe ricondursi alle proposizioni seguenti:

— l'uomo è la *misura* di tutte le cose: anche se crede ancora in una vaga trascendenza, egli non può fare a meno di cercare la felicità su questa terra.

— l'uomo è *autonomo*, creatore dei propri valori, responsabile di fronte a se stesso, ancorché soggetto alla legge universale della ragione e della natura; autonomia non è sinonimo di arbitrio (l'individuo che fa la legge per proprio conto), ma significa che la legge universale (ragione), struttura della realtà, è in ogni coscienza individuale.

— infatti l'uomo è anche dotato di *ragione* e il dominio della ragione deve estendersi a tutte le attività umane (politica, religione, economia, scienza, morale, filosofia).

— infine, l'uomo è *buono* per natura: deve esserlo, perché è la misura di tutto; se c'è in lui del male, non può venirgli che da cattive istituzioni o da cattiva educazione; tutti gli spiriti illuminati respingono il concetto di peccato originale, ma questa tesi della bontà dell'uomo presenta delle sfumature, secondo i vari autori. Lo vedremo a proposito di Kant.

Molte di queste proposizioni corrispondono alla celebre definizione che Kant diede dell'Illuminismo alla fine del XVIII secolo: «Che cos'è l'Illuminismo? L'uscita dell'uomo dalla minorità, di cui egli stesso è responsabile. Minorità, ossia incapacità di usare il proprio intelletto senza la guida altrui, minorità di cui è egli stesso responsabile, dal momento che la sua causa risiede, non nel difetto d'intelletto, ma nella mancanza di decisione e di coraggio di farne uso senza la guida di altri. 'Sapere aude'. Abbi il coraggio di usare il tuo intelletto: ecco il motto dei Lumi» (Kant, *Filosofia della Storia*). Queste affermazioni diverranno più accentuate, più radicali, nell'ideale dell'umanesimo ateo che andrà precisandosi e forgiandosi nel corso di tutto il XIX secolo e in cui non sopravviverà più alcun riferimento a una qualsiasi trascendenza.

Per capire che cosa fu in gioco nella crisi del pensiero religioso del XVIII secolo, non sarà forse inutile ricordare come il processo di secolarizzazione sia legato ai tratti essenziali della nostra modernità: da un lato, la razionalizzazione che investe tutte le attività umane, religione compresa, dall'altro il pluralismo, origine dell'individualismo e del relativismo moderni. Ora, è singolare constatare come le principali teorie sociologiche contemporanee della secolarizzazione possano ricondursi a due orientamenti fondamentali: di quelli che spiegano il fenomeno della secolarizzazione col pluralismo, e di quelli che lo spiegano con la raziona-

lizzazione[14]. Per gli uni (Yinger, Herberg, Luckmann, Berger), il fattore fondamentale della secolarizzazione è il pluralismo religioso moderno; secondo Herberg, per esempio, dal momento che le religioni tradizionali non svolgono più la funzione integrativa che un tempo era loro propria, questa stessa funzione, necessaria, è passata ad altre istituzioni, ciò che comporta, per conseguenza, la privatizzazione della religione. Analogamente, Luckmann dice che la religione non è più in grado di assicurare, in una società pluralistica e differenziata, «quel sistema di concentrazione di significati» di cui ogni individuo sente il bisogno: ciascuno allora tende a costruirsi una propria religione privata; la religione si individualizza, nel senso che le Chiese si trovano di fronte a «consumatori individuali». Per altri (Brian Wilson, per esempio), le secolarizzazione va intesa, come aveva intuito Max Weber, a partire dal processo di razionalizzazione che da vari secoli interessa tutta la vita sociale. In quest'ottica, le trasformazioni religiose fondamentali della modernità, in particolare l'eliminazione degli elementi magici dalle rappresentazioni del culto, hanno origine nell'ascetismo secolare del protestantesimo. La secolarizzazione non è che un aspetto di questo «disincanto del mondo» che caratterizza tutta la cultura moderna. Secondo Brian Wilson, la religione rimanda sempre, più o meno, a qualcosa di irrazionale e tutte le esperienze religiose sono di tipo emozionale; in questo caso la capacità di astrazione, la distanza dalle cose, la razionalità strumentale, che sono fra gli elementi costitutivi della nostra coscienza moderna, implicano una rottura con questa dimensione emozionale. Lo sviluppo della razionalità esclude il rinvio a qualcosa di soprannaturale e non può andare dunque se non nel senso della secolarizzazione.

Evidentemente questi due tipi di spiegazione non si escludono l'un l'altro; potrebbero anche essere complementari e avvalorarsi reciprocamente, dal momento che lo sviluppo della razionalità in tutte le sfere della vita si adatta perfettamente a una situazione di pluralismo religioso, o addirittura di pluralismo etico e di relativismo, come si vede nelle società occidentali. Comunque sia, razionalità e pluralismo ci sembrano i due assi che attraversano il pensiero dell'Illuminismo, sia il pensiero politico e morale che religioso. Ci è anche sembrato pertinente esaminare questo pensiero mettendo l'accento sul contributo che ha dato al processo di secolarizzazione.

Non potendo studiare tutti gli aspetti della laicizzazione dell'epoca dei Lumi, ci limiteremo ad analizzare i due punti seguenti:

— la secolarizzazione interna della religione come appare dai dibattiti teologici e filosofici del tempo.

— la secolarizzazione come ha operato nei rapporti del politico e del religioso, nella nascita dell'uomo ideologico e delle religioni secolari.

[14] K. Dobbelaere, *Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergencies and Divergencies - Social Compass*, XXXI, 2, 3, 1984.

Sarebbe stato interessante valutare l'impatto di questi processi sulla vita religiosa dei vari paesi europei ed esaminare il problema della scristianizzazione nel XVIII secolo: ma ciò non è stato possibile nel quadro di questo lavoro. Il lettore potrà consultare al riguardo le numerose opere degli storici[15].

I - IL PENSIERO RELIGIOSO DELL'ILLUMINISMO ALLA PROVA DELLA CRITICA RAZIONALE E DELLA STORIA

Non si può disgiungere la crisi del XVIII secolo dai fenomeni che sconvolsero l'intera sfera della conoscenza a partire dal secolo XV[16]. Fino a Galileo, le scienze sacre, benché non ne sia estranea la ragione umana, restano sotto l'autorità della Tradizione. Sono in qualche modo scienze divine, in cui Dio parla all'uomo e gli chiede di obbedire: padri e dottori non sono che intermediari della Rivelazione divina. È impossibile porre sullo stesso piano una scienza umana che procede dalla ragione, che si sforza di introdurre coerenza e intelligibilità, e una scienza divina che ambisce di rivelare all'umanità il significato della sua origine e del suo destino; perciò, quando uno scienziato come Galileo pretende di contraddire la Bibbia in materia di astronomia, il conflitto diventa inevitabile; una rappresentazione cristiana millenaria si vede minacciata, e tuttavia la Chiesa non ha più la forza sufficiente per controllare lo sviluppo scientifico: la fisica di Newton, la storia naturale di Buffon si costituirono al di fuori di ogni riferimento biblico. Oramai le scienze non cercheranno che in se stesse i loro principi di legittimazione, senza che i teologi possano più dire la loro.

Pascal aveva presto avvertito la necessità di riconoscere una totale autonomia al discorso scientifico, guidato esclusivamente dalla ragione, ma conservava tuttavia, accanto a discipline razionali, altre discipline di autorità, dell'autorità istituzionale (il Diritto) o dell'autorità della Rivelazione (teologia): ma davanti all'autorità la ragione deve inchinarsi. Nessun problema per Pascal che le stesse scienze religiose possano essere scienze razionali, una volta sottratte all'autorità della Chiesa; ma con questo, Pascal non si rende conto che in materia giuridica, filosofica o teologica, la ricerca della verità richiede in gran parte riflessione e ragionamento. Ben presto non sarà più possibile sottrarre queste discipline alla ragione critica, tanto più che i rapidi progressi della fisica rovesceranno completamente la rappresentazione tradizionale del mondo ereditata dalla Bibbia. Secondo l'espressione di A. Koyré, siamo passati allora «da un mondo chiuso a un universo infinito»: le leggi di Newton chiamano in causa le leggi derivate dalla meccanica cartesiana e orientano la rappresentazione del mondo nel senso del-

[15] Fra altri, J. Delumeau, *Il cattolicesimo fra il XVI e il XVIII secolo*, Mursia, Milano 1991. G. Gusdorf, *op. cit.*, cap. I - Ambiguità di una decristianizzazione, cap. II - Il nuovo spirito religioso.

[16] P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Flammarion, Paris 1982, pp. 175-231. *La civiltà dell'Europa dei Lumi*, Il Mulino, Bologna 1987.

l'infinito e del dinamismo. Ma resta un grande margine d'incertezza: il XVIII secolo oscillerà fra l'empirismo scettico di Hume e una teoria della conoscenza più certa, come sarà quella di Kant alla fine del secolo.

Questa rivoluzione «copernicana» nella teoria della conoscenza poneva in termini nuovi la questione della verità e non poteva non ripercuotersi sulle scienze religiose; il nucleo della certezza religiosa (la Scrittura e la Tradizione) difficilmente poteva sfuggire alle incursioni della ragione critica: la verità del Cristianesimo, che fino a quel momento era stata il fondamento della ricerca, ne diventava ormai l'oggetto. Vero e proprio sconvolgimento antropocentrico, la verità non proviene più dall'esterno, ma si scopre dall'interno mediante la riflessione; ormai, commenta Gusdorf, «la teologia non è un discorso di Dio su Dio, ma un discorso in cui l'uomo è insieme il soggetto e l'oggetto... La teologia, riflessione umana sulla verità di Dio, si costituisce come aspirazione umana all'eternità»[17]. Mentre nel Medio Evo la Rivelazione era primaria — occorreva credere per poter comprendere — ormai la ragione, per contraccolpo, affronta la Rivelazione con due conseguenze decisive: l'esegesi razionale della Bibbia in base ai dati filologici e storici, l'avvento delle scienze religiose in un'ottica puramente profana. Finora, infatti, il popolo cristiano nel suo complesso accettava di sottomettersi all'interpretazione con cui l'autorità gerarchica gli garantiva la verità; a parte qualche spirito più esigente (Lutero, Pascal, Bayle, ecc.), i più vi trovavano un conforto intellettuale sufficiente: la verità della religione era ovvia, era legittimata dall'esistenza stessa dell'istituzione, senza la necessità di esami approfonditi. Non sarà più così alla fine del XVII secolo: le ragioni di credere non bastano più, ogni coscienza credente è costretta a prendere posizione, a esercitare la riflessione sui criteri della verità religiosa e, occorrendo, a rivedere i propri impegni ecclesiali. Di qui la moltiplicazione delle Chiese dissidenti in paesi protestanti, di correnti contestatarie in paesi cattolici (i Giansenisti) e la progressiva comparsa dei liberi pensatori (*free-thinkers*). «All'ortodossia, come religione dell'istituzione e della lettera, si sostituisce una religione dello spirito e del cuore, nel rispetto della libertà di una coscienza che nessun potere estraneo deve costringere»[18]. Si capisce come, per Voltaire e altri illuministi, i Quaccheri rappresentassero la comunità religiosa dell'avvenire: essi infatti non si inchinano di fronte a nessuna autorità ecclesiastica, si dedicano alla filantropia e all'attività sociale, rifiutano ogni partecipazione al servizio militare.

Tutto dunque va ripensato: i rapporti tra fede e ragione, ma anche tra ragione e natura, poiché, dopo Descartes e Newton, la rappresentazione della natura è cambiata, non è più considerata il riflesso stabile e immutabile dei disegni di Dio; diventa uno spazio nel quale si concatenano cause ed effetti, di cui occorre stabilire delle leggi. Con la propria ragione, prerogativa di tutte le coscienze e

[17] G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 52.

[18] *Ibid.*, p. 54.

insieme riflesso di una ragione primitiva universale, l'uomo è in grado di scoprire queste leggi della natura; con la potenza creatrice testimoniata dalle sue invenzioni egli può finanche sorpassare la natura stessa. E se le leggi sono «i rapporti fra la ragione primitiva e i vari esseri, e i rapporti reciproci fra questi esseri», secondo l'espressione di Montesquieu[19], Dio non poteva creare e conservare il mondo che con queste leggi. Con ciò si afferma la totale intelligibilità del mondo, riflesso del pensiero divino; e se permane qualche mistero è solo per la debolezza dell'umano intelletto. Non dovrebbe quindi esserci contraddizione fra la scienza che scopre a poco a poco le leggi della natura e la Bibbia che dovrebbe rivelare la parola di Dio. Il credente deve fare ogni sforzo per conciliare le acquisizioni della scienza col contenuto della propria fede, e, se vi sono nella religione elementi razionalmente inammissibili, bisogna depurare la religione, sgombrarla dalle scorie, perché Dio non può non agire secondo le leggi che egli stesso ha creato.

In questo modo di concepire nuovi rapporti fra Dio, la natura e la ragione umana sta l'origine del Cristianesimo «illuminato» che per lo più assumerà la forma del teismo o del deismo, ma potrà anche portare all'agnosticismo o ad un ateismo radicale (d'Holbach, abate Meslier, ecc.). La Riforma non era arrivata fino a questo punto: aveva ricostituito nuove ortodossie (luterana, calvinista, ecc.) e mantenuto l'autorità di un corpus teologico, favorita in ciò dal potere monarchico, custode dell'unità del corpo sociale. Due scossoni fecero vacillare queste ortodossie nel XVIII secolo: quello del deismo razionalistico, e, in misura minore, quello del pietismo. Ne seguirono numerosi processi «secolarizzatori», fra cui prenderemo in esame: la critica razionale della Bibbia, la mitologia comparata, la crisi della teodicea, il deismo, le filosofie della storia.

1. *Critica razionale della Bibbia: nascita del metodo storico-critico*

Sua prima manifestazione è la critica del letteralismo biblico, la quale poggia sul fatto che non è più possibile considerare il testo sacro come depositario di una verità totale e assoluta che s'imponga a tutti i campi del sapere; dal momento in cui, sul piano cosmologico, fisico o storico, sono evidenti certi errori, la validità complessiva del testo diventa problematica. Come prima cosa, occorre inserire il testo sacro nel suo contesto storico e dunque relativizzare certi avvenimenti biblici, come la creazione o il diluvio; poi bisogna trarne possibilmente un significato letterale plausibile. A questa nuova ermeneutica devono concorrere tutte le scienze. Ciò ha l'effetto di spezzare il monopolio dei teologi e permettere a studiosi versati nelle discipline profane, in particolare nelle lingue ebraiche, di

[19] Montesquieu, *L'esprit des Lois*, Livre I, cap. I, Garnier, Paris 1961, Tomo I, p. 5. *Lo spirito delle leggi.*

specializzarsi in esegesi. Caduta l'infallibilità del testo sacro, viene a cessare anche il legame che lo univa alla teologia dogmatica. La storia sacra, come qualsiasi altra realtà storica, è passibile di una critica che cerchi di sceverare il vero dal falso: per taluni sarà una profanazione, o addirittura un sacrilegio, ma nessuno potrà impedire lo svolgimento di quest'opera critica.

A dire il vero, la critica razionale della Bibbia era già avanzata all'inizio del XVIII secolo. Basti citare tre nomi: Spinoza, Bayle e Richard Simon. Spinoza fu un innovatore in questo come in altri campi: rifiutava, per esempio, di considerare Mosè come autore del Pentateuco, ma soprattutto, rimettendo in discussione il concetto di ispirazione, non trovava nella Bibbia che intenzioni umane; specialmente lo colpiva l'immagine di un Dio soggetto alle umane passioni: collerico, geloso, impaziente, ecc. E concludeva che le grandi immagini bibliche (l'anima, il soffio, il fuoco), le apparizioni angeliche, le profezie, altro non erano che effetti dell'immaginazione, soggette ai sensi, e che non potevano raggiungere lo stadio delle idee chiare e distinte, lo stadio cioè dell'intelletto comprensivo: «Noi affermiamo che nessuno ha mai avuto rivelazioni da Dio senza l'aiuto dell'immaginazione»[20]. I profeti ispirati non sono che uomini di viva immaginazione, che non vanno oltre la conoscenza del primo genere, quello del volgo. Solo i filosofi e i saggi possono accedere alla conoscenza chiara, quella del terzo genere; una religione rivelata non può quindi essere che antropomorfica e la sola lettura valida della Bibbia è una lettura «demistificatrice», che cerca di spiegare il contenuto del testo con cause razionali (conoscenza del secondo genere). Spinoza, con la sua critica, non intende distruggere né la religione né la fede; mostrando che l'uomo vive sotto la guida dell'immaginazione, e non della ragione, vuole incitare il credente a sgombrare la religione dalle chiose inutili e a cercarvi unicamente quei precetti che sono conformi alla luce naturale (pietà, giustizia, amore). Ma il suo pensiero religioso era troppo innovatore per avere un'influenza immediata all'inizio del XVIII secolo. Per conoscere il successo dovrà attendere Lessing e lo *Sturm und Drang*.

Anche Pierre Bayle fece opera di pioniere: apostolo della tolleranza e della libertà religiosa, contrario ad ogni costrizione da parte dell'autorità ecclesiastica, egli mira anzitutto a fondare un'etica universale su base filosofica. Questo primato della coscienza morale lo porta a rifiutare il senso letterale della Bibbia ogni qualvolta ci obbliga a un atto contrario ai principi elementari della coscienza morale stessa: «Ogni significato letterale che contenga l'obbligo di commettere un crimine è falso»[21]. Prima di Voltaire, Bayle inaugura una critica etica della Bibbia, combattuta a quel tempo sia dai cattolici che dai protestanti. Per lui, la ragione etica è al disopra dell'autorità della Scrittura.

20 Spinoza, *Traité théologique-politique*, Garnier Flammarion, Paris 1965, cap. I, pp. 31-45. *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino 1972.

21 P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Evangile:contrains-les d'entrer-Oeuvres diverses*, La Haye, 1727, Tomo II, p. 374. *Commentario filosofico del Vangelo* , cap. I.

Quanto a Locke, oppone all'incoerenza delle altre credenze religiose il carattere ragionevole del Cristianesimo: in *Ragionevolezza del Cristianesimo* postula che il Cristianesimo autentico è conforme alla ragione e che dunque la ragione è l'unico strumento per scoprire il vero senso della Scrittura. Ragione e rivelazione non possono quindi che essere convergenti; i testi del Nuovo Testamento non fanno che sviluppare e chiarire i principi della religione naturale: Locke reinterpreta razionalmente sia l'episodio della caduta di Adamo che la messianità del Cristo, nella quale vede il passaggio dallo stato di natura alla Redenzione[22]. Egli perviene così a un Cristianesimo minimale, al quale tutti possono aderire; la sua ermeneutica, rigorosa e originale, poggia, come dice Cottret, «su un'utopia della trasparenza»[23], si preoccupa di trascrivere in un linguaggio semplice e chiaro i misteri del Cristianesimo. Volendo presentare un Vangelo semplice e intelligibile, Locke è portato a operare una scelta dei testi e a prendere in considerazione solo quelli che permettono un'interpretazione ragionevole; facendo di Gesù un maestro di morale e di virtù, egli avvia un'operazione corrente dell'esegesi del XVIII secolo, la laicizzazione del personaggio.

L'opera di Richard Simon è più paradossale: sacerdote oratoriano, esegeta di professione, pratica la critica razionale della Scrittura (critica filologica e storica) per dimostrare ai protestanti che non è possibile rifarsi unicamente alla Scrittura: il ricorso alla tradizione e all'autorità religiosa è non solo legittimo, ma necessario, poiché l'esegesi razionale non può non portare a incoerenze e incertezze sul senso letterale[24]. Bossuet e i Gesuiti combattono Simon per il fatto di rimettere in discussione il principio dell'ispirazione divina della Scrittura; egli si oppone all'ortodossia quando pone il problema dell'origine dei vari libri della Bibbia e della loro autenticità, quando afferma che la lettura della Bibbia, in se stessa, non mette al riparo dal dubbio, che il senso letterale ha qualcosa a che vedere con la grammatica e con la storia. Simon ha il torto di ricorrere alle lingue semitiche piuttosto che ai commentari dei Padri o ai metodi scolastici; si sa oggi che fu il primo a cercar di restituire, secondo il metodo critico, la genesi del testo del Nuovo Testamento[25], conservando il senso spirituale della Scrittura, ma innestandolo saldamente sul senso letterale. In seguito andrà sempre più allontanandosi dall'ortodossia, fino a negare il dogma della Trinità; egli «applica — dice Trévor-Roper — il razionalismo sociniano allo studio delle Scritture». In esilio ad Amsterdam, grazie ad amici protestanti, pubblicherà la sua *Storia critica del Vecchio Testamento*, libro che verrà bruciato a Parigi e l'autore stesso escluso dall'Oratorio nel 1678.

[22] B. Cottret, *Le Christ des Lumières*, Cerf, 1990, pp. 41-57. *Il Cristo dei Lumi. Gesù da Newton a Voltaire*, Marcelliniana, Brescia 1002.

[23] *Ibid.*, p. 52.

[24] R. Simon, *Storia critica del Vecchio Testamento.*

[25] G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 215.

Poco più tardi, l'*Enciclopedia* renderà conto di tutte le opere, francesi, olandesi, inglesi, che nel XVII secolo avevano inaugurato la critica razionale della Bibbia; nell'articolo *Filosofia mosaica e cristiana*, Diderot scriveva che il messaggio biblico andava studiato nel contesto storico che lo vide nascere e nello spirito di chi lo scrisse; la Bibbia non è un libro di scienza né di filosofia , è un libro di storia come gli altri e gli autori sacri non sono migliori degli storici antichi; anzi, è vero il contrario[26].

Questo lavoro critico si prolungherà e si amplierà durante tutto il XVIII secolo, soprattutto nei paesi protestanti, in cui il problema dell'interpretazione della Bibbia, sola autorità assoluta, aveva la massima importanza per la fede dei credenti. Si incominciò ad apprendere l'ebraico e il greco per poter meglio decifrare il significato delle Scritture. Nelle università, lo studio del testo sacro era al centro degli studi teologici, e la la riflessione sul testo medesimo era al centro della spiritualità e della pietà riformate. Anche per i pietisti la lettura razionale affiancava la lettura edificante.

In Germania, tutti i rappresentanti dell'*Aufklärung* si interessano alla critica razionale della Bibbia. Così Lessing, pur richiamandosi su molti punti a Spinoza, inaugura la critica storica della Bibbia: la storicità, dice, è beneficiaria nella percezione della verità religiosa; la sola vera religione, la «religione assoluta», sarebbe quella che potesse coinvolgere la totalità delle forme storiche e fenomeniche della religione; essa non può dunque apparire che progressivamente nella storia: la sua finalità e la sua verità sono contenute nel suo divenire, afferma Lessing ne *L'Educazione del genere umano*. Per conseguenza, egli difende la libertà dell'esegesi e interviene direttamente nella questione: in uno scritto del 1778 dal titolo significativo, *Nuova ipotesi sugli evangelisti considerati come storici meramente umani*, egli afferma la possibilità dell'esistenza di un testo primitivo (*Urevangelium*), dapprima ebraico, poi greco, che sarebbe servito di base alla redazione dei tre sinottici; neppure il Vangelo di Giovanni sarebbe estraneo a questa origine. Lessing, servendosi delle proprie ricerche, postula una rivelazione trans-storica, interna al Cristianesimo, che Dio avrebbe accordato all'umanità.

Ma più dei filosofi, sono gli esegeti professionali a utilizzare la ragione critica per approfondire il significato delle Scritture. Fra questi, Michaelis, europeo avanti lettera, studente in Inghilterra e in Olanda, prima di insegnare a Gottinga. Ma indiscutibilmente il più importante è Johann Salomo Semler, che insegnò a Halle a partire dal 1752 e che più di ogni altro orientò l'interpretazione biblica in senso razionalistico. Egli si sforzò di distinguere l'essenziale dall'accessorio: se il Nuovo Testamento è per lui un testo veramente sacro, il Vecchio non è che un'opera documentaria di grande interesse archeologico, ma di interesse spirituale secondario. Con Semler, l'esegesi ortodossa sparisce di fronte a una scienza religiosa puramente profana. Tutt'al più, Semler cercherà nella Bibbia una ri-

[26] G. Gusdorf, *op. cit.*, pp. 155 e 202.

velazione naturale di sostanza morale, più che una rivelazione storica di ordine soprannaturale. Se mantiene il concetto di ispirazione, essa non ha nulla a che vedere con la lettera e le forme del testo; la parola di Dio non coincide col senso letterale. Semler fu anche uno dei primi a interessarsi alla formazione del canone delle Scritture, a ciò che essa ebbe di arbitrario, legata come era ai bisogni della catechesi e del culto, senza una vera unità spirituale. Sta quindi al cristiano, dice, fare opera di discernimento, attribuendo maggior valore spirituale a un testo piuttosto che a un altro; più che nel testo, è nella coscienza dei fedeli che agisce lo Spirito. La critica di Semler sbocca in una «ermeneutica privata nel rispetto assoluto della libertà di coscienza»[27], senza che ciò gli impedisca di praticare un'esegesi rigorosa e scientifica, fondata sullo studio critico dei manoscritti, sull'analisi linguistica dei testi e l'evidenziazione del contesto storico. Egli sottolinea l'importanza del conflitto fra giudeo-cristiani ed ellenisti, dimostra che l'autore dell'Apocalisse non può essere lo stesso del Vangelo di Giovanni, mette in evidenza il carattere composito dei libri dell'Antico Testamento, concludendo che non esiste una verità assoluta della Scrittura. Il messaggio, pertanto, va liberato dalla scoria delle circostanze locali e temporali che lo condizionano. Per primo, Semler intuì che i Vangeli esprimono assai più la fede delle prime comunità cristiane che la storia dei loro fondatori e che è perciò necessario praticare un'archeologia della Rivelazione, distinguendo gli strati sovrapposti. Egli anticipa in questo la *Formgeschichte*. La sua posizione di cattedratico gli permette di resistere alle critiche e alle pressioni degli avversari ortodossi e di proseguire la sua ricerca in assoluta indipendenza, proclamando tuttavia la sua fedeltà al Cristianesimo.

Il pastore Herder rappresenta un caso particolare: a prima vista, non appartiene all'esegesi dell'Illuminismo. Influenzato da Kant e da Hamann, formatosi nel pietismo, egli diffida della pura critica razionalistica. Affronta la Bibbia più da poeta e da filosofo che da studioso; poco gli interessa la ricostituzione archeologica, preoccupandosi in primo luogo di restituire l'autenticità umana, la ricchezza di significati a un testo che è anzitutto espressione del mistero divino e che l'animo afferra attraverso la meditazione interiore. Herder, tuttavia, non rifiuta con ciò l'erudizione, che consente di afferrare meglio il significato letterale, benché il senso spirituale sia per lui più importante: in ciò egli è figlio del suo secolo. Ma quello che per primo mette in luce è l'estrema diversità delle epoche in cui i testi vennero scritti, dei generi letterari cui ricorsero gli autori (poesia, storia, profezia), attribuendo un'importanza decisiva per la comprensione del testo alla conoscenza dei diversi ambienti sociali e delle diverse mentalità; a suo avviso, il messaggio divino non può che passare attraverso tutte queste esperienze umane. Se mantiene l'idea di ispirazione, Herder non la trova nella materialità del testo, contingente e incerta, ma nello spirito del testo, che trascende le

[27] G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 219.

condizioni che lo videro nascere; «il fatto che la religione sia integralmente umana è un segno di riconoscimento intimo della sua verità»[28]. La sua interpretazione della Scrittura, lungi dall'essere in rottura con quella del suo secolo, ne è lo sbocco.

Ultimo punto da sottolineare, il XVIII secolo inaugura le ricerche sulla vita storica di Gesù, sulla sua umanità concreta, ricerche fin allora evitate a vantaggio della sua veste di profeta o di figlio di Dio. Tutti gli esegeti citati (Michaelis, Semler, Herder) vi lavorarono partendo dai documenti disponibili, confrontandoli grazie al metodo filologico, individuandone le contraddizioni. Ma il primo tentativo di ricostituzione storica della vita di Cristo sarà l'opera di Reimarus (1694-1768), professore di lingue orientali ad Amburgo. Cercando di distinguere fra ciò che Gesù disse e ciò che i redattori dei Vangeli gli misero in bocca, Reimarus giunse alla conclusione che i suoi discepoli, delusi dalla sua morte, fecero di questo piccolo profeta ebreo il fondatore di una nuova Chiesa. Gesù, da parte sua, non avendo voluto abolire né la legge né i riti giudaici, si era limitato a predicare il pentimento e l'imminenza del Regno. Reimarus modifica completamente la storia delle origini cristiane, al punto che non osò pubblicare fin che visse il frutto delle sue ricerche. Se ne incaricò Lessing: la pubblicazione dei *Frammenti di un'Anonima* nel 1774 scatenerà violente polemiche, ma l'opera di Reimarus, secondo A. Schweitzer, sarà decisiva nel complesso delle ricerche riguardanti la vita di Cristo. Senza di essa, non sarebbe stata possibile quella di David Strauss.

Tutti questi lavori mettevano l'accento sulla storicità del messaggio cristiano, sull'attualità della Rivelazione, e dovevano influenzare profondamente le scienze umane nel secolo successivo, in Germania. Per contro, il Cristianesimo rischiava di perdervi la sua dimensione di non temporalità e di eternità. La storia sacra si faceva da parte a vantaggio della storia profana, le scienze religiose erano sempre meno scienze sacre e rientravano nel vasto corpo delle scienze della cultura, i teologi e i pastori entravano in concorrenza con esegeti-storici laici. Uno slittamento che era certo più sensibile nei paesi protestanti, mentre nei seminari cattolici continuava il predominio dell'esegesi tradizionale. I franchi tiratori, come Renan, dovranno, ancora nel XIX secolo, appoggiarsi alle istituzioni laiche per proseguire la loro opera.

D'altronde, l'idea stessa di verità religiosa si faceva problematica; le discipline profane (diritto, filosofia politica, letteratura), sviluppandosi al di fuori di ogni controllo religioso, inauguravano una nuova situazione epistemologica, a base di presupposti puramente razionali, e obbligavano il teologo a valutare in modo nuovo la verità della Rivelazione, la quale non poteva più pretendere di «essere il punto di partenza e il punto di arrivo di una verità assoluta, quella della scien-

[28] Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele*, citato da G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 211.

za sacra»[29]; l'unità della Rivelazione si disfaceva e lasciava apparire il lato disparato dei libri sacri; l'ispirazione divina, che garantiva questa unità, era talvolta messa in dubbio dagli stessi teologi, comunque messa tra parentesi dagli esegeti universitari. Più che di secolarizzazione, bisogna allora parlare di desacralizzazione, poiché la Scrittura non è più considerata il veicolo della parola di Dio.

2. *Mitologia comparata e nascita dell'antropologia religiosa*

La presa di coscienza della diversità delle religioni, facendo seguito all'esplosione della cristianità in diverse confessioni, fu, all'inizio del XVIII secolo, un potente fattore di secolarizzazione, dal momento che indeboliva e relativizzava la religione cristiana: perché attribuire a questa un qualsiasi privilegio? Non era una religione come le altre?

A dire il vero, questa presa di coscienza non era del tutto nuova: se nel Medio Evo la situazione pareva relativamente semplice — da una parte il Cristianesimo, dall'altra i pagani e gli infedeli (l'Islam), spettando solo al Cristianesimo la qualifica di vera religione —, nel Rinascimento si videro umanisti come Marsilio Ficino reclamare timidamente per ogni religione una certa parte di verità. Certo, le autorità ecclesiastiche respingevano questo punto di vista, ma intanto l'idea si faceva strada.

Nel XVIII secolo la situazione era affatto diversa: lo sviluppo dell'etnografia dava modo di consultare una quantità enorme di documenti che scuotevano le antiche certezze. Ci si rendeva conto che i pretesi pagani potevano avere buoni costumi e praticare la virtù, mentre i cristiani avevano spesso dato prova di crudeltà, di intolleranza e di cupidigia. D'altro canto, i missionari cattolici o protestanti avevano scoperto la diversità e il valore delle spiritualità dell'Estremo Oriente, al punto di pensare a una conseguente modifica del rituale cristiano. L'idea che ogni religione abbia il suo proprio cammino e la sua verità specifica guadagna terreno: «L'idea di religione si stacca dal concetto di ortodossia confessionale... Partendo da questo, è possibile una riflessione, entro uno spazio mentale di struttura diversa, essendo possibile riferirsi a un'essenza della religione che trascende le religioni storiche»[30]. La maggior parte dei grandi spiriti dell'epoca (Kant, Lessing, Locke, Hume) considerano più ragionevole estrarre dalle religioni un'essenza comune, piuttosto che fare da arbitro in esse. Di qui l'idea che nessuna religione è assolutamente vera o assolutamente falsa, ma che tutte sono espressione contingente e relativa di una «religione essenziale», la quale non può essere che la quintessenza delle religioni concrete. Per arrivarci, è necessaria la comparazione fra la molteplicità di queste forme storiche, ciascuna

[29] G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 194.

[30] G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 166.

delle quali, nel linguaggio e nel contesto della propria epoca, non è che un'approssimazione della verità religiosa. Nel XVIII secolo appare per la prima volta una storia delle religioni che rifiuta di affermare previamente la superiorità della religione cristiana; ogni religione va studiata nella sua peculiarità e non più come una forma inferiore o superiore: è la conclusione alla quale giunge Edward Herbert di Cherbury nella sua storia comparata delle religioni, *De religione Gentilium* (1663).

Ciò che vale per le religioni vale a maggior ragione per le mitologie: Fontenelle, nei suoi due trattati, *Storia degli oracoli* (1686) e *Origine delle favole* (1724), inaugurava la mitologia comparata; a suo avviso, miti, favole, oracoli non sono altro che espressioni di una rivelazione primitiva, caratteristica di un tempo in cui gli uomini vivevano sotto il dominio dell'immaginazione, sono testimonianza dell'esistenza, nell'umanità primitiva, di una funzione fabulatoria che Fontenelle avverte, anticipando Bergson, e che spiega una certa universalità dei miti e delle favole, poiché è la stessa per tutti gli uomini. Dopo Fontenelle, la mitologia comparata sarà una delle passioni del XVIII secolo e costituirà un complemento necessario alla storia delle religioni. Insegnerà agli spiriti «illuminati» che la contrapposizione fondamentale non è quella fra la verità della tradizione cristiana e la falsità delle tradizioni pagane, ma quella fra l'immaginazione e la ragione. Le mitologie testimoniano di un'età primitiva dell'umanità, da cui l'uomo dei Lumi cerca di uscire. Esplorare i miti, farne la genesi storica e psichica, vuol dire aiutare gli uomini a uscir fuori dalle tenebre del passato; la mitologia comparata diventa quindi uno strumento pedagogico al servizio dell'*Aufklärung*. Fra i vari lavori di mitologia comparata, citiamo, per la Francia, quelli dell'abate Banier, *Spiegazione storica delle favole* (1711) e *La mitologia e le favole spiegate con la storia* (1738-1740), quelli di Court de Gibelin, ma soprattutto quelli di Charles Dupuis, *L'origine di tutti i culti o religione universale* (1795), continuamente riediti fino ad oggi e caratteristici, nei loro stessi difetti, di un certo spirito dei Lumi. Prima di Max Müller, Dupuis spiegava miti e religioni con una sorta di divinizzazione delle forze della natura (culti della fecondità sessuale, culti degli astri, culti solari). Le produzioni di mitologia comparata furono innumerevoli in tutti i paesi europei[31]. Per quanto possano oggi sembrarci ingenue, semplicistiche, addirittura fantasiose e risibili, esse ebbero tuttavia il merito di contribuire allo sviluppo dell'antropologia religiosa: noi sappiamo ormai che la conoscenza del pensiero mitico è un elemento chiave per comprendere il funzionamento dello spirito umano (Levi-Strauss, Cassirer) e le origini religiose dell'umanità (Van der Leeuw, Eliade). Le riflessioni filosofiche di Hobbes o di Rousseau sullo stato naturale vanno viste alla luce di queste ricerche di mitologia comparata. Lo studio dei miti costituisce già per quest'epoca un'archeologia dell'umanità pri-

[31] Di notevole interesse è l'opera di Meiners, autore obiettivo e descrittivo della monumentale *Histoire générale et critique des religions*, 1806-1807.

mitiva: se troviamo tanti miti di eroi che uccidono mostri, dirà Montesquieu, è per la debolezza dei nostri antenati in preda agli animali feroci.

La storia delle religioni e la mitologia comparata ponevano agli uomini del XVIII secolo un problema fondamentale: se dobbiamo vedere in questa religione primitiva l'espressione di una religione naturale, espressione di una natura umana universale, come spiegare allora la diversità e l'assurdità stessa delle favole? Oppure dobbiamo considerare questa religione primitiva una deviazione rispetto a un'ipotetica verità originale? Come conciliare l'apparente assurdità e irrazionalità delle mitologie col postulato dell'esistenza di una ragione universale? La risposta più frequente faceva del mito non una deviazione rispetto a una ragione primitiva, non un linguaggio confuso e inintelligibile, ma un'espressione dell'umanità ancora infantile; la mitologia è la prima età della ragione, non l'età di una ragione decaduta, ma di una ragione in via di sviluppo. È la tesi del giovane Turgot, per il quale l'età del mito è la prima età dell'umanità, che sarà seguita a sua volta da due altre età; «le favole sono i primi passi della filosofia», afferma. È anche la tesi di Lessing nel suo *L'educazione del genere umano*: l'età mitica è una prima tappa nella storia religiosa dell'umanità; la rivelazione giudaica rappresenta una seconda tappa, quella in cui si fa luce una religione più pura che verrà perfezionata dal Cristianesimo, e Lessing, come Gioacchino da Fiore, non esita ad annunciare una nuova tappa, quella del Cristianesimo in spirito e verità, quella del Vangelo eterno promesso agli uomini. Ed è infine la tesi di Vico nella *Scienza nuova*, ma Vico non è precisamente uomo dei Lumi: il suo pensiero è più ricco e più originale, egli rifiuta di operare una riduzione razionalistica del mito; per lui, la coscienza mitica non è un'anticipazione, una forma primitiva della coscienza razionale, essa esprime il nostro rapporto originario col mondo, quale è vissuto dagli uomini di una cultura, esprime il modo in cui gli uomini di un'epoca si comprendono, e sotto questo aspetto è unica. In ciò che riguarda l'antropologia del mito, Vico è in anticipo sul suo tempo.

Difforme dallo spirito dei Lumi è anche la concezione del mito in Herder, concezione che avrà un'influenza determinante sul Romanticismo, su Hegel e soprattutto Schelling. Per Herder, la mitologia riflette l'intuizione che ciascun popolo ha del proprio mondo, del proprio rapporto con la natura e col suo sistema di valori; essa esprime al più alto grado l'animo popolare nella sua singolarità. Peraltro, come gli altri spiriti illuminati del suo tempo, Herder ricollega la mitologia all'infanzia dell'umanità.

In ogni caso, tutti questi discorsi sul mito, nonostante le varie sfumature, rispecchiano, nel XVIII secolo, una preoccupazione nuova, intanto in quanto considerano il mito un fattore essenziale di intelligibilità della natura umana, certamente destinato a far posto in seguito a discorsi più razionali. Notiamo tuttavia che le ricerche di mitologia comparata, come quelle di storia delle religioni, non mancavano di provocare forti resistenze, tendendo a mettere sullo stesso piano racconti della Bibbia, storie popolari o favole pagane, e quindi a relativizzare il

racconto biblico. Se la critica razionalistica secolarizzava il testo sacro dall'interno, la mitologia comparata lo faceva dall'esterno.

3. *Crisi della teodicea*

La teodicea è quel discorso teologico o filosofico che, in tutte le religioni, cerca di spiegare il male, la sofferenza e la morte mettendo la potenza divina al riparo da qualsiasi complicità con quel male e quella sofferenza; in termini sociologici, la teodicea è l'elaborazione delle legittimazioni che hanno lo scopo di neutralizzare i fenomeni anomici della vita individuale e collettiva. Nel Cristianesimo, l'essenza della teodicea si concentra sulla figura del Dio incarnato che, attraverso la propria sofferenza, riscatta il mondo, redime l'uomo dal peccato e, in definitiva, lo libera dal male e dalla morte che dal peccato derivano.

La crisi della teodicea non data dal XVIII secolo: alla fine del secolo precedente, Pierre Bayle si chiedeva come conciliare l'esistenza del male con quella di un Dio infinitamente buono e onnipotente: o bisogna limitare la sua bontà, se permette il male che avrebbe potuto impedire, oppure bisogna limitare la sua potenza, se non può impedire che il male si produca. Leibniz gli rispose pubblicando nel 1711 il suo celebre *Saggio di teodicea concernente la bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, in cui cerca di provare che il mondo creato da Dio è il migliore dei mondi possibili. Un evento contribuì alla crisi di questa teodicea: il terremoto che nel 1755 distrusse quasi interamente Lisbona e uccise gran parte della popolazione. I migliori spiriti del secolo, Voltaire, Goethe, Kant, Rousseau, presero parte a un dibattito il cui quesito centrale era: «come può Dio permettere ciò?»[32]. Rigettando per la maggior parte il dogma del peccato originale, essi furono portati a elaborare una nuova spiegazione del male: Voltaire respinge l'ottimismo leibniziano, in cui non vede che finzione, e riconosce la realtà del male, che gli sembra indubitabile; ma ne fornisce una spiegazione piuttosto superficiale e assume un atteggiamento edonistico: approfittiamo dei piaceri della vita. Il terremoto di Lisbona lo allontanerà da questo punto di vista banalmente edonistico ed egli confesserà che il mistero del male resta impenetrabile, insito nella natura umana. Se la caverà con una piroetta letteraria: «Un giorno tutto andrà bene, ecco la nostra speranza; tutto oggi va bene, ecco la nostra illusione»; noi non possiamo sfuggire al male, possiamo solo combatterlo.

Il pensiero di Kant è evidentemente più profondo: in un opuscolo giovanile, *Insuccesso di tutti i saggi filosofici di teodicea*, pur respingendo il dogma di un peccato originale ereditario, non è molto lontano dall'ottimismo leibniziano; ma poco alla volta egli va distinguendosi sia da Leibniz sia dall'ottimismo umanistico dei Lumi, elaborando una concezione tutta personale del male radicale: que-

[32] Su questo argomento cfr. E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 196-223.

st'ultimo, dice, sta nella doppiezza dell'animo umano, nella sua disposizione alla menzogna; la certezza del male morale risulta dalla nostra esperienza e non dalla nostra ragione, ed è quindi indimostrabile; essa riflette la condizione peccaminosa dell'uomo. Kant distingue tre gradi in questa inclinazione dell'uomo per il male: la fragilità (la debolezza umana), l'impurità (tendenza all'egoismo e alla menzogna), la malvagità (perversione dei principi). Come si vede, l'uomo è malvagio per natura. In quanto all'origine del male, Kant la pone nel mistero della libertà e della decisione umane; il male non ha un'origine temporale (il peccato di Adamo), ma un'origine razionale: in ogni istante l'uomo ha il potere di peccare come ha il potere di rendersi migliore. Il racconto biblico del peccato originale non è che una rappresentazione figurata dell'origine razionale del male; il male non risulta da un'inclinazione preesistente, ma da un atto che è trasgressione della legge morale; perciò Kant riconosce che questa origine resta in parte impenetrabile, risultando da una decisione libera della volontà, che non può spiegarsi.

La concezione kantiana non rappresenta il pensiero dominante del secolo su questo tema: essa susciterà critiche da parte di Herder, di Goethe, di Hegel, che non possono accettare la teoria del male radicale. Essa va d'accordo col secolo solo per quanto riguarda il rifiuto del dogma del peccato originale e della teodicea tradizionale.

Del tutto diverso è il tentativo di Rousseau, la cui originalità sta nel rifiutare i termini in cui veniva fin qui posta la questione dell'origine del male, nello spostamento del problema: infatti, l'origine del male non viene più messa in relazione con gli attributi divini, ma con la questione del diritto e della società. Rousseau vede l'origine del male nell'esistenza sociale; il problema etico, del bene e del male, è espressamente ricondotto a quello politico, del miglior governo capace di rendere gli uomini saggi e virtuosi. Nei *Discorsi* fa una descrizione molto pascaliana dello stato sociale: non vede che degradazione, illusione, futilità nei beni posseduti dall'uomo civile, nelle distrazioni che si concede, nelle arti e nelle scienze che pratica: tutto è un agitarsi, un modo di sfuggire alla disperazione; nei vincoli sociali non c'è amore per il prossimo, sono governati dall'amor proprio, dalla vanità e dal predominio. Per spiegare questa situazione, Rousseau rifiuta di credere alla malvagità originaria della volontà umana, rompendo in questo con Pascal e Leibniz, e afferma invece nell'*Emilio* che i primi istinti della natura umana sono buoni e innocenti; l'uomo della natura è sano; se è diventato malvagio, se vive attualmente sotto l'influenza di tutti i vizi, è a causa della civilizzazione: «Ogni cosa è buona quando esce dalle mani del suo autore, ogni cosa degenera fra le mani dell'uomo»[33]. Il male ha perciò un'origine sociale e Dio ne resta discolpato; la soluzione deve passare attraverso una migliore organizzazione della società; piuttosto che l'uomo individuale, va riformata la società, che fa di lui un tiranno contro la natura e contro se stesso, risvegliando passioni e biso-

[33] J.J. Rousseau, *L'Emile*, Garnier, Paris 1961, p. 5 (trad. it. *Emilio*, Laterza, Bari 1992).

gni a cui l'uomo naturale non avrebbe mai pensato: l'amor proprio, il desiderio di far parlare di sé, di distinguersi dagli altri, sono questi la causa di tutti i mali. La riforma della società è possibile a condizione che gli uomini si sottomettano a una legge riconosciuta *interiormente* come necessaria. Rousseau, nel *Contratto sociale* propone la sua soluzione al male sociale: ogni cittadino, per evitare la soggezione all'arbitrio altrui, obbedisca liberamente alla volontà generale.

L'utopia rousseauiana ha questo in comune con l'edonismo voltairiano e col pessimismo kantiano: che rompe con gli argomenti delle teodicee cristiane del passato. In ogni caso, il problema dell'origine del male viene in qualche modo trasferito da Dio all'uomo, ricollegato sia al mistero della sua libertà esistenziale, sia al processo di degradazione insito nello sviluppo della civiltà: si passa da una teodicea propriamente detta a un'antropodicea, dal dominio della teologia a quella della filosofia e delle scienze umane. Si può parlare in questo caso di secolarizzazione interna alla teodicea cristiana, dal momento che la teologia, e soprattutto la teologia morale, si assoggetta a norme provenienti da altre sfere e fornite dalla ragione; il rifiuto del dogma del peccato originale è significativo di questo nuovo orientamento.

4. *Il deismo razionalista*

Nel pensiero religioso dell'Illuminismo, ciò che più si oppone alla fede religiosa non è l'incredulità, ma la superstizione: la critica della superstizione è un tema costantemente presente negli scritti del tempo, trattandosi dell'ostacolo principale all'esistenza di una fede purificata. La superstizione, dirà Diderot, è il peggior misconoscimento e la maggior offesa della divinità; essa dipende dalla debolezza dello spirito umano, vittima dell'immaginazione e dei sensi. Per evitare che lo spirito umano soccomba a queste illusioni, la volontà deve sospendere il giudizio dell'intelletto finché questo possa fondarsi su idee chiare e distinte, cioè sulla ragione; per gli spiriti più anticlericali del tempo, la superstizione si spiega anche con l'impostura del clero, che ha interesse a manipolare le credenze per mantenere la gente nell'obbedienza.

Quando il lavoro critico della ragione affronta le nostre rappresentazioni della divinità, ne ottiene un'immagine depurata, cosa che costituisce l'effetto più spettacolare della secolarizzazione del dato rivelato. Il dio dei filosofi e degli scienziati ha allora la meglio sul Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe. Dal XVIII secolo si designò col nome di deismo questa credenza in un essere supremo, trascendente all'uomo, motore dell'universo, ma estraneo ad ogni rivelazione e ad ogni dogma. Il termine, assai prossimo, di teismo, usato alla stessa epoca, implica in più la credenza in un Dio personale, una provvidenza che agisce sul mondo creato. Nella realtà delle credenze individuali, la frontiera tra deismo e teismo non è sempre facile da tracciare; così il teismo di Kant non è molto lontano dal luteranesimo, mentre il teismo di Voltaire è molto vicino al deismo inglese.

Il deismo ha origine nell'Inghilterra di fine XVII secolo, dal pensiero di Herbert di Cherbury. Questi fu il primo a parlare di religione naturale e a definirla con alcuni articoli di fede molto generali, indipendenti dalla Rivelazione cristiana: non vi si fa alcuna allusione, per esempio, alla funzione redentrice del Cristo, né alla grazia soprannaturale. Una simile professione di fede aveva più probabilità di venire intesa in un paese stremato dalle guerre e dalle polemiche religiose e avvezzo a una teologia protestante già molto razionalistica. Anche Locke, alla stessa epoca, avrà un'influenza decisiva; si può dire che il deismo inglese riflette una sensibilità religiosa diffusa: senza essere anticristiano, riorganizza le credenze religiose nel senso di una concezione del Cristianesimo più ampia, più razionale, più universale.

Dall'Inghilterra, il deismo si diffonderà in Francia, dove saranno i *philosophes* ad occuparsene, facendone un cavallo di battaglia contro la Chiesa; poi, nell'ultimo quarto di secolo, sua patria di elezione sarà la Germania. Di fronte al deismo e all'*Aufklärung*, i teologi luterani reagirono in modi diversi: in una prima fase cercarono di formulare il dogma in un modo accessibile alla ragione, secondo quella che più tardi sarà la *teologia liberale*; in una seconda fase, taluni di costoro, i *neologi*, ripresero le tesi deiste e cercarono di mostrare che la Rivelazione non apportava nulla che la ragione non potesse trovare essa stessa. Più tardi, infine, una corrente razionalista finì per negare ogni realtà a una rivelazione soprannaturale, distinguendosi in ciò dall'ortodossia. Il deismo si propagò anche in Italia e in Spagna, con maggiori difficoltà, è vero, e in tutto il resto d'Europa e dell'America del Nord: non è inesatto parlare, come fa Gusdorf, di «internazionale deista».

Cerchiamo, a costo di semplificare e a parte qualche sfumatura, di evidenziare i principi essenziali del deismo. Anzitutto questo: la religione deve essere *naturale e razionale*. I due termini non vanno disgiunti, una religione razionale non potendo non essere conforme alle leggi della natura scoperte dalla ragione. Locke lo afferma esplicitamente nel suo *Cristianesimo ragionevole*; Dio, dice, è il garante della regolarità delle leggi naturali, come dei principi razionali. Quella che si impone è l'immagine di un Dio orologiaio che presiede al buon funzionamento dell'universo. Scoprire le leggi della natura, diceva Newton, significa decifrare nel mondo la presenza di un Dio creatore. Nulla è più lontano dal deismo che l'ateismo, e nel XVIII secolo, soprattutto in Inghilterra, si considera che la scienza della natura non è incompatibile con la fede in Dio: si sviluppa anche una *teologia fisica*, opera apologetica che ha lo scopo di dimostrare la presenza divina partendo dalla descrizione delle creature terrene e dalle acquisizioni della scienza. Il libro dell'abate Pluche, *Le spectacle de la nature* (1732), ebbe in Francia un enorme successo. Come la Scrittura, la natura è un cammino verso Dio, e tutti i deisti si proporranno di conciliare la religione con la natura e la ragione, come aveva cercato di fare poco prima Leibniz: «La religione non deve avere nulla che sia contrario alla ragione», scriveva nel 1709, e, alla fine del secolo, nel 1798,

Kant scriverà press'a poco la stessa cosa: «Il Cristianesimo è l'idea della religione che, in generale, deve fondarsi sulla ragione e, in questa misura, essere naturale»[34]. La razionalità della fede religiosa non è di ordine diverso da quella che opera nella scienza e nella filosofia, e la teologia diventa una branca della filosofia. Nel libro-manifesto del deismo, *Cristianità non misteriosa*, di John Toland, si trovano ad ogni passo affermazioni come queste: «la Scrittura e la ragione sono in pieno accordo», «la vera religione deve necessariamente essere razionale e intelligibile», «la ragione è la regola della nostra fede»[35].

Per conseguenza, del contenuto dogmatico non resta che il minimo compatibile con ciò che si intende per religione razionale: il secolo dei Lumi non cesserà di sognare una religione depurata, liberata dalle scorie accumulate dai secoli. Il deismo, continuatore della Riforma, sogna anche, nel segno di una religione «illuminata», di ritornare a quella che considera la purezza della fonte biblica, e a questo fine opererà costantemente una cernita fra i dati della rivelazione. Locke, come abbiamo visto, rifiuta la Trinità e la divinità del Cristo, ma ne accetta la messianità e la resurrezione. Toland rifiuta tutti i miracoli evangelici e tutto ciò che considera oscuro; assegna il primato alla luce naturale, che sola può permetterci di discernere la verità in tutta la farragine trasmessa dal Cattolicesimo romano. I violenti attacchi di Toland contro la tradizione provocarono reazioni indignate da parte delle autorità, il suo libro fece scandalo, venne censurato e bruciato. Pure, non tutti i deisti accettavano il radicalismo razionalistico di Toland; la maggior parte cercava semplicemente di dimostrare che ragione e rivelazione non si contraddicevano. È il caso di Locke: «La ragione è una rivelazione naturale, con la quale il Padre della Luce, fonte eterna di ogni conoscenza, comunica agli uomini quella parte di verità che ha messo a portata delle loro facoltà naturali» e «colui che proscrive la ragione per far posto alla rivelazione spegne a un tempo tutt'e due queste fiamme»[36]. Se cerca un'armonia tra fede e ragione, Locke non ammette però la possibilità di respingere ciò che nella Scrittura è oltremodo contrario alla ragione, come ad esempio il peccato originale; così, viene talvolta a trovarsi in difficoltà a conciliare il dato biblico con la religione naturale, per esempio la caduta di Adamo con l'idea di uno stato di natura perfettamente armonioso.

Un altro tentativo originale di formulazione della religione naturale si troverà più tardi nella *Professione di fede del vicario savoiardo*, inserita nell'*Emilio* di Rousseau. Da una parte, il vicario ammette che il Vangelo è un libro rivelato: «Può essere che un libro tanto sublime e al tempo stesso tanto semplice sia opera dell'uomo?» e «è possibile che quello stesso di cui il Vangelo fa la storia non

[34] Kant, *Le conflit des facultés*, Vrin, Paris 1935, p. 49.

[35] J. Toland, *Christianity not Mysterious*, London 1696, pp. 16, 28.

[36] J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Bari 1988, IV, cap. XIX, art. 4, citato da G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 94.

sia che un uomo?»[37]; ma dall'altra, in nome della religione naturale, che è per lui il vero Cristianesimo, respinge la maggior parte dei dogmi del Cristianesimo stesso: peccato originale, Trinità, divinità di Cristo, miracoli, inferno, ecc. La religione di Rousseau, compromesso fra deismo e un vago cristianesimo pietista, non ha più molto in comune con l'ortodossia calvinista che egli aveva conosciuto da giovane, ma esprime le aspirazioni e le difficoltà dei migliori spiriti del tempo.

Secondo principio del deismo: *la religione deve essere universale, liberale e tollerante.* Su questo punto tutti i deisti sono d'accordo: se le leggi naturali sono scolpite nel cuore di tutti gli uomini, una rivelazione naturale deve abbracciare tutta l'umanità, oltre le divisioni provocate dalle religioni storiche. Ma presto i punti di vista divergono: gli uni, come Tindal, considerano che il Cristianesimo è esistito fin dal principio, si confonde con la religione naturale e può quindi essere il supporto di questa nuova religione universale; si tratterà naturalmente di un Cristianesimo senza frontiere, sottratto alle autorità religiose; gli altri, come Lessing, considerano che la rivelazione non può essere che progressiva, distribuita nella storia, e occorre attendere che i tempi siano maturi perché questa nuova religione universale faccia la sua comparsa; il Cristianesimo storico, col suo superamento delle religioni locali e tribali, con la sua pretesa di cattolicità, non ha fatto che anticipare e preparare questo evento futuro.

Per gli uomini dell'Illuminismo, stanchi di guerre religiose e dispute teologiche, la libertà religiosa e la tolleranza sembravano andare di pari passo con una religione naturale e universale. La tolleranza, con l'aspirazione alla pace religiosa, è uno dei temi favoriti del pensiero illuminista[38], ma la pace religiosa è un bene troppo prezioso e troppo fragile per essere affidato al clero, che, con la sua pretesa di detenere l'assoluto, è portato alle peggiori deviazioni. Libertà e pace religiosa potranno più facilmente stabilirsi partendo da piccole comunità, come i Quaccheri, che partendo dalle Chiese. Collins, discepolo di Locke, in un celebre discorso inneggiante alla libertà di pensiero, chiedeva da parte sua ai protestanti inglesi di ritornare alla fonte della Riforma, cioè al libero esame, il solo modo, a suo avviso, di evitare i conflitti dovuti al settarismo e all'ateismo.

La tolleranza, d'altronde, non può essere soltanto negativa, deve essere l'espressione di una nuova forza religiosa positiva sgorgata dalla libertà stessa del credente, deve essere la creazione di una coscienza libera e autonoma, guidata dalla ragione, e, come dirà Voltaire, «la ragione è dolce, è umana, ci insegna la tolleranza e cancella la discordia»[39].

Infine, terzo principio, il deismo tende a ridurre all'*etica* questa religione na-

[37] J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 379.

[38] E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 223-247.

[39] Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Gallimard, Pléiade, Paris, p. 563, citato da Cassirer, *op. cit.* p. 232 (trad. it. *Trattato sulla tolleranza*, Il Tripode, Napoli 1991).

turale sgombrata dagli eccessi dogmatici e dalle osservanze rituali. Per molti deisti, come Toland, la religione va riassorbita nella morale; una religione si giudica dalla sua efficacia morale, affermava Lessing. È certo che l'idea di una riduzione della religione all'etica avrà un posto importante nel pensiero kantiano. Nella prima parte della sua vita, Kant pensava che fosse sufficiente istruire gli uomini per renderli migliori, ma, come dice lui stesso, Rousseau l'aveva guarito da questa sopravvalutazione dell'intelligenza. Da ciò il primato accordato in seguito alla ragione pratica, alla buona volontà, ossia all'ordine etico; di conseguenza, secondo Kant, la religione naturale è una religione essenzialmente morale, e se il Cristianesimo costituisce il nucleo della religione naturale, ciò è dovuto al suo contenuto morale, conforme alle esigenze della ragione pratica: «Se il Vangelo — scriveva Kant a Jacobi — non avesse prima insegnato le leggi morali universali in tutta la loro purezza, la ragione non le avrebbe sinora afferrate in tale perfezione»[40]. Egli sostiene che la religione rivelata nel Cristianesimo si riconduce al puro sistema razionale della legge morale, e la Chiesa, per lui, è anzitutto una comunità etica. Certo, Kant non rappresenta su questo punto tutto il pensiero dell'*Aufklärung*; ma la dimensione etica resta peraltro al centro dell'aspirazione religiosa del deismo.

Se i principi del deismo sono in conflitto non solo col Cattolicesimo, ma anche con la teologia protestante ortodossa, malgrado certe sue deviazioni razionalistiche e liberali, è sorprendente constatare, invece, che essi corrispondono quasi esattamente alle tesi dell'eresia sociniana, che ebbe grande diffusione nel XVIII secolo[41]. I sociniani, ad esempio, pur credendo all'autorità della Bibbia, aggiungono che essa può sbagliare e che è necessario il critico storico per ritrovarvi la *religio naturalis* (il termine è di Fausto Socin). Del resto, i sociniani respingono i dogmi della Trinità e del peccato originale ereditario, che considerano contradditorio: Adamo non era un uomo perfetto, ma un essere primitivo e mortale; se ha peccato e se Dio deve mandarci un redentore, è a causa della libertà del primo uomo. Il Cristo non è Dio, ma un uomo superiore; egli ha una funzione reale e una funzione profetica, ma non una funzione sacerdotale; la giustificazione non può essere che morale, legata all'osservanza dei comandamenti: per contro, l'immortalità, secondo Socin, riveste una grande importanza. Sono altrettante idee che prefigurano la teologia dell'Illuminismo e il liberalismo moderno; vi si ritrovano i principi essenziali del deismo: Dio, la religione naturale, la libertà, l'immortalità. L'immagine di Dio si spoglia dell'estraneità di una discendenza soprannaturale per adattarsi all'esperienza razionale intima dello spirito umano.

[40] Kant, *Lettre à Jacobi*, citata da J-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier 1968, p. 31.

[41] Su questo argomento cfr. H. Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, Gallimard, 1972, in particolare il capitolo intitolato «Les origines religieuses de l'ère des Lumières», pp. 237-279.

5. *Nascita delle filosofie della storia*

L'idea di secolarizzazione è inseparabile dall'emergere delle filosofie della storia, poiché suppone l'accesso della coscienza alla dimensione della storicità; idea che, in effetti, implica l'esistenza di un processo che, più o meno nascosto in origine, si è progressivamente sviluppato e attualizzato nel tempo storico. L'idea di secolarizzazione suppone una visione sostanzialistica della storia, ossia di una storia una e continua, analoga a una sostanza che svolge nel tempo la propria esistenza. Per il pensiero illuminista, è l'accesso progressivo dell'uomo all'autonomia, il suo autoavvento, che fa l'unità della storia umana. Il momento dei Lumi si è pensato come quello in cui la coscienza religiosa cessa di dipendere da un'autorità esteriore e rivendica la propria autonomia per poter vivere nella luce della ragione: consapevolezza di se stessi e storicità vanno di pari passo.

Così pure, i migliori spiriti dell'Illuminismo compresero assai presto — e Lessing fra i primi — che, per non restare un'astrazione, la «religione naturale» doveva essere pensata in rapporto alla realtà storica: «Il concetto di religione naturale non doveva cercare il proprio fondamento solo dalla parte della ragione, ma anche dalla parte della storia — si tratta di comprendere il rapporto che unisce la religione e la storia[42]. Contrariamente a quanto si è talora affermato, il XVIII secolo non è rimasto cieco alla realtà storica; al contrario, per la prima volta, «la ragione viene messa in rapporto con la storia e la storia con la ragione»[43]; ne risulterà un'analisi razionale della storia, come pure un'analisi storica della ragione.

Voltaire, sembra, fu il primo ad usare l'espressione «filosiofia della storia» e, come è noto, redasse la voce «Storia» per l'*Enciclopedia*, scrivendo inoltre numerosi libri storici. Nel 1765 pubblicò sotto uno pseudonimo *La filosofia della storia del fu abate Bazin*, in cui stigmatizza l'oscurantismo medievale e il fanatismo clericale, pur celebrando il secolo illuminato di Luigi XIV. Ma Voltaire non crede molto a un significato della storia; la storia non è per lui che un teatro in cui si dispiegano le volontà e le passioni umane, volontà ora avvolte nelle tenebre, ora rischiarate dalla ragione; tutt'al più è possibile scoprire nella storia un certo progresso della ragione.

Dobbiamo vedere una filosofia della storia nel libro di Condorcet *Schizzo di una tavola storica dei progressi dello spirito umano*(1794)? No davvero, comunque non una filosofia religiosa della storia; benché approssimativa e superficiale, quest'opera testimonia di una visione della storia propria dell'Illuminismo francese. Vi si afferma l'esistenza di una natura umana permanente, fonte della ragione scientifica e tecnica, come delle virtù morali; Condorcet cerca di individuare le epoche storiche orientate, più di altre, verso un progresso indefinito mediante la pratica delle scienze, delle tecniche e delle virtù: se in altre epoche

[42] E. Cassirer, *op. cit.*, p. 247.

[43] *Ibid.*, p. 248.

questo progresso rallenta, è a causa dei dogmi religiosi e delle superstizioni: solo l'educazione, allontanando i pregiudizi, potrà contribuire a una nuova tappa di progresso. Vi si riconoscono le idee dell'*Enciclopedia*, dei fisiocrati, di Turgot e di Voltaire: stesse diatribe contro la tirannia del clero, l'intolleranza, la superstizione, stessa credenza nella perfettibilità indefinita dell'uomo; quella che viene proposta è una visione interamente secolarizzata dell'avvenire: non vi è più alcuna preoccupazione religiosa, solo una promessa di maggiore uguaglianza, di giustizia e di felicità. Condorcet non immagina che la ragione possa a sua volta diventare dispotica, o che la scienza e la tecnica possano mettersi al servizio di una potenza politica e militare; contrariamente a Comte, che riprenderà talune sue idee, Condorcet, razionalista astratto e ingenuo, non accetta in alcun modo la storia religiosa dell'umanità. La filosofia della storia di Comte, che, soprattutto nella prima parte dell'opera, riporterà in primo piano il problema religioso, avrà tutt'altra ampiezza: il razionalismo comtiano, fedele in un primo tempo all'ispirazione dei Lumi, cadrà in seguito nelle teorie degli Illuminati, rifiutando l'individualismo e la libertà di coscienza cari ai Lumi e predicando nella religione dell'umanità e del grande Essere una sorta di autodivinizzazione dell'uomo.

In Germania le cose andranno diversamente: Lessing è il primo a innestare un'autentica filosofia della storia sul razionalismo dei Lumi. Egli ritiene che la rivelazione sia tutt'uno con l'opera della ragione nella storia, cioè con l'educazione del genere umano nel corso di questa storia. La perfezione in origine non esiste, avviene progressivamente con l'esercizio della ragione, e solo a poco a poco si svela la verità. Il pensiero di Lessing sulla storia è una teologia naturale della rivelazione, esistendo una consustanzialità completa fra ragione divina e ragione umana. Come molti altri uomini dei Lumi, Lessing postula una religione naturale primitiva, ma subito la storicizza, come un Vangelo eterno si scrive fin dall'inizio, nel tempo storico. Si ritrova in Lessing l'antico concetto della successione delle età, ripresa da sant'Agostino: la verità progredisce di età in età, ed ogni età ha per se stessa una validità intrinseca; lo stesso avviene per la rivelazione biblica o per la rivelazione cristica, momenti particolari di questa rivelazione progressiva. Ma vi si ritrova anche la dimensione escatologica: come Gioacchino da Fiore, egli annuncia la venuta dello spirito; alla fine dei tempi, il senso della storia apparirà in tutta chiarezza. Diciamo che Lessing secolarizza questa venuta dello spirito, coincidendo l'età dello spirito con l'avvento della ragione umana, o piuttosto di una ragione indissolubilmente divino-umana; il suo ideale, come dice in *Nathan il saggio*, è quello di un Cristianesimo della ragione, «dolce e semplice religione di Cristo», «Vangelo eterno» che riconcilia il deismo col Cristianesimo liberale; e tuttavia, il discorso è talmente ambiguo che verrà considerato ai suoi tempi volta a volta ateo, panteista o deista. Quando, per esempio, parla di provvidenza eterna, non si tratta piuttosto, nella sua mente, di una ragione immanente alla natura e allo sviluppo umano? Comunque sia, la sua filosofia della storia ha fortemente desacralizzato la teologia cristiana della storia e del tempo e, a questo titolo, essa avrà grande risonanza nel XVIII secolo.

Kant, per la verità, non elaborò una filosofia della storia paragonabile a quella di Hegel o anche di Lessing, ma troviamo in lui una riflessione sulla storia di grande profondità. Affronta una prima volta la questione facendo un resoconto del libro di Herder sulla filosofia della storia, e poi in un secondo articolo del 1784, *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, in cui scrive che la storia è uno sviluppo lento ma continuo delle disposizioni originali della specie umana. La natura ha un piano recondito, una specie di filo conduttore provvidenziale, che parte dal male per andare verso il bene, e al quale ogni uomo può contribuire: è qui la fonte del progresso per il genere umano; ma Kant, verso la fine dei suoi giorni, ne *La religione nei limiti della semplice ragione*, tempererà questo ottimismo storicistico e ammetterà che il male radicale non potrà mai essere estirpato; considerando tuttavia la storia come autoavvento del genere umano verso una maggiore moralità e una maggiore ragione, Kant rispecchia il punto di vista degli *Aufklärer* contemporanei, poiché, se la natura adempie un dovere attraverso il gioco della libertà umana, ciò significa che essa è portatrice di significati, che può anche divenire giudice supremo sostituendo il destino antico, il Dio-giudice della Bibbia, o la Provvidenza cristiana. In questa prospettiva il Cristianesimo ha il suo posto: lo sviluppo dei Lumi va di pari passo col risveglio della morale evangelica, cuore del Cristianesimo, secondo Kant, e la Chiesa visibile non può che universalizzarsi in comunità etica. Kant vede nell'Illuminismo le promesse di un progresso religioso certo, ma, distinguendo un progresso etico-giuridico e uno etico-religioso, relativizza la fede al progresso: assai spesso, rileva, il reale progresso dell'uomo non va oltre la legalità, l'ordine giuridico, mentre il progresso etico-religioso rimane un'idea regolatrice, un'utopia all'orizzonte del tempo. Kant non è Hegel: la storia resta per lui divisa fra lo sviluppo etico-giuridico e l'avvento di una religione morale: «La concezione kantiana della storia si allontana tanto dall'ottimismo prosaico dell'*Aufklärung* quanto dall'ottimismo tragico di Hegel»[44].

In tema di filosofia della storia non è possibile tacere di Herder: piuttosto lontano in gioventù dall'*Aufklärung*, vi si avvicinerà in seguito, col suo *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-1791). Precedentemente, nel 1774, aveva pubblicato un primo lavoro, *Un'altra filosofia della storia*, nel quale contraddice su parecchi punti la filosofia illuminista, rifiutandosi di vedere nei secoli passati unicamente il dominio dell'oscurantismo, facendo anche l'apologia della civiltà medievale e denunciando i danni del razionalismo. Peraltro, sposò la tesi di Lessing, per la quale Dio educa l'umanità di generazione in generazione. La sua visione della storia sta in due affermazioni essenziali: da una parte, se la crescita dell'umanità segue una linea generale, ciascun popolo vi ha una parte specifica, particolarmente durante la sua giovinezza, poiché Herder riprende per ciascun popolo la metafora delle età (giovinezza, maturità, vecchiaia); ma,

[44] J.L. Bruch, *op. cit.*, p. 243 e 232-242.

d'altra parte, ciascun popolo, avendo un proprio genio e una propria grandezza, non potrebbe né essere il centro unico della storia, né venir superato dall'avvento di un nuovo popolo. In breve, la costruzione dell'insieme non può realizzarsi che con gli apporti singoli: è solo attraverso la molteplicità dei geni nazionali che la rivelazione divina progredisce. La storia, quindi, non è sempre lineare, è fatta anche di discontinuità, e in questo senso ogni popolo, senza che possa dirsi superiore a un altro, può legittimamente considerarsi un popolo eletto.

Nella seconda delle due opere citate, Herder, senza rinnegare questa visione, la modifica nel senso del protestantesimo liberale: tende quindi a considerare la ragione, il progresso scientifico e il progresso morale come equivalenti della rivelazione cristiana. La secolarizzazione è qui evidente, tanto l'uomo tende a prendere il posto di Dio per assicurare il progresso dell'umanità; mentre, nel primo lavoro, Herder si atteneva a un ecumenismo culturale piuttosto relativistico, qui privilegia i popoli della ragione, ossia i popoli europei, sotto la cui guida deve realizzarsi il progresso. Conserva peraltro l'idea che ogni epoca, ogni nazione, ha valori che le sono propri, dal momento che Dio trascende queste differenze e assicura il progresso generale: «Il patriottismo e la diffusione dei Lumi sono i due poli intorno ai quali gira tutta la civiltà morale dell'umanità»[45]. Troviamo in Herder termini che verranno ripresi da Hegel e dal romanticismo tedesco: *Zeitgeist* (spirito del tempo), *Volkgeist* (spirito del popolo, in cui si incarna lo spirito del tempo). Herder ha cercato di conciliare il progressismo dei Lumi e l'idea della singolarità di ciascun popolo. Ma alla fine la tendenza a secolarizzare prevale: egli vede il destino divino dell'umanità sempre più come opera dell'uomo; la maggior parte dei dogmi cristiani (peccato originale, divinità di Cristo ecc.) vengono eliminati, il Cristianesimo è ricondotto a una morale puramente umana, fatta di concordia e di fraternità, illuminata dalla ragione.

Alcuni elementi del pensiero di Herder si ritroveranno nel pensiero di Hegel. Non avrebbe senso esporre qui le tesi di Hegel sulla filosofia della religione e sulla filosofia della storia, o, più esattamente, sul modo in cui si articolano, nel suo sistema, una riflessione sul Cristianesimo e una riflessione sulla storia. Si tratta di questioni a lungo dibattute e sarebbe superfluo riprenderle in questa sede[46]; d'altra parte, il razionalismo di Hegel non è più quello del XVIII secolo: contraddice assai spesso l'*Aufklärung*, inoltre il suo pensiero è troppo ricco e troppo originale per riallacciarsi al secolo dei Lumi; ad esempio, se anche ritiene che i dogmi cristiani debbano essere soggetti alla giurisdizione della ragione, e

[45] J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna 1971, XIII, 4.

[46] J. Hippolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, M. Rivière, Paris 1968.

R. Vancourt, *La pensée religieuse de Hegel*, PUF, Paris 1964.

A. Chapelle, *Hegel et la religion*, Ed. Universitaires, Paris 1967.

H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, Paris 1945.

C. Bruaire, *Logique et religion dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Paris 1964.

dunque passibili di un'interpretazione razionale, ne rifiuta la pura e semplice soppressione, come fanno i deisti; rifiuta anche la religione naturale dell'Illuminismo, come ricorso al solo sentimento pietistico. Il concetto di *religione naturale*, così come l'intende l'*Aufklärung*, per Hegel è una pura astrazione dell'intelletto, come lo è l'idea di instaurare una religione nei limiti della semplice ragione. Peraltro, se si ammette con Cassirer che il rifiuto del dogma del peccato originale è elemento essenziale nella costruzione religiosa illuministica, bisogna constatare che Hegel non lo respinge in alcun modo. Più generalmente, Hegel rimprovera all'*Aufklärung* di obbligare il credente a una purificazione equivoca, condannandolo, per ottenere un mondo privo di Dio, sia a ricadere in un nuovo dogmatismo razionalistico, sia a relegare la fede in un inaccessibile aldilà; per lui, l'*Aufklärung* costruisce astrazioni nel vuoto, e manca della profondità di significati della dogmatica cristiana[47].

In questa situazione, per quanto ci riguarda, ci limiteremo a due rilievi. Il primo si riferisce alla teologia speculativa: essa contribuisce a secolarizzare la religione dall'interno, trasponendo in termini filosofici le rappresentazioni religiose, portandole davanti al tribunale della ragione; così facendo, «umanizza», «razionalizza», il dato rivelato. Come per Lessing, la storia sacra, che narra avvenimenti trascendenti, diventa la storia immanente dello spirito; per Hegel, infatti, l'umanità è spirito dall'origine, ma inizialmente non può prendere coscienza della propria realtà spirituale che sotto forma di rappresentazione (simbolica e mitica); col Cristianesimo, religione vera e perfetta, l'accesso della coscienza alla propria realtà spirituale è finalmente possibile. Grazie ai dogmi cristiani, l'umanità si rende conto di essere essenzialmente spirito e, nonostante la sua finitezza, può concepire l'infinito, vedersi umana e divina al tempo stesso. Nondimeno, solo il filosofo speculativo può concepire lo spirito nel senso più profondo, poiché è il solo che possa sgombrare la realtà spirituale dalle rappresentazioni alle quali essa è sempre stata legata, o piuttosto far passare queste rappresentazioni nel linguaggio del concetto, unico modo per restituire loro il pieno significato. Ciò che viene scoperto dallo spirito nella parte più intima di se stesso manifesta infatti un significato più ricco di quello proveniente dall'esterno nella rappresentazione. Applicando questo lavoro concettuale al dato rivelato, Hegel non può che razionalizzare il messaggio cristiano, benché si tratti di una razionalizzazione diversa da quella dell'*Aufklärung*; Dio si rivela nelle religioni storiche, ma anche per il lavoro dello spirito umano su queste rappresentazioni; ecco perché Dio si manifesterà veramente solo alla fine della storia. Hegel fa qui la sintesi fra la teologia luterana e la propria filosofia della storia; la storia, dunque, non è né storia sacra, né storia profana; se in essa il Dio nascosto si rivela, in essa anche si inventa. La storia è il calvario dell'assoluto, la passione di Cristo incessan-

[47] Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris 1939, II, p. 121 (trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, 1960, vol. 5, pp. 86ss.).

temente ricominciata. Si voglia o no, Dio si trova in qualche modo «storicizzato» e la storia «divinizzata»; la teologia speculativa di Hegel è una «teologia laicizzata».

La seconda osservazione riguarda il supposto ateismo di Hegel. Hegel rivendicò a più riprese la sua appartenenza al luteranesimo, e Karl Barth riteneva che egli «fosse rimasto tutta la vita un figlio fedele del seminario di Tubinga». Malgrado tutto, le interpretazioni del suo pensiero religioso divergono, o addirittura si contraddicono; gli uni, come Claude Bruaire, lo assolvono senza esitazioni dall'accusa di ateismo; altri, al contrario, come Raymond Vancourt o Jean Hyppolite[48], si mantengono prudenti, pur ritenendo che Hegel non sembra riconosca alcuna trascendenza fuori del divenire storico. Questo rilievo ha qui il solo scopo di sottolineare che, se il dibattito su questo punto resta aperto, è necessario sapere che, nella posterità intellettuale di Hegel, la deviazione atea rappresentata da Feuerbach è quella che ebbe maggior forza e maggiore impatto. Certo, si può affermare, come fece Bruaire, che Hegel non è responsabile di questo capovolgimento antropologico della teologia speculativa; al contrario, si può ritenere che l'ambiguità hegeliana portasse alla critica radicale dell'alienazione religiosa da parte di Feuerbach. In ogni caso, con l'umanesimo, insieme ateo e religioso, di Feuerbach, non è possibile andare oltre nella secolarizzazione interna dell'aspirazione religiosa; si capisce come questo pensiero potesse affascinare, non solo dei materialisti come Marx, ma anche dei teologi attenti alla secolarizzazione[49]. In un certo senso esso realizza, radicalizzandola, la critica religiosa dell'Illuminismo.

6. *Limiti dell'*Aufklärung

Nessuna epoca può definirsi in base a una tematica unilaterale: ogni pensiero suscita una critica, ogni mito dominante suscita un contro-mito; sarebbe semplicistico ridurre il pensiero religioso del XVIII secolo alle critiche e alle innovazioni dell'*Aufklärung*.

In primo luogo, non bisogna minimizzare la resistenza delle ortodossie: in un paese cattolico come la Francia, dove l'Illuminismo assunse spesso una piega anticlericale, gli sforzi di cristianizzazione iniziati con la Controriforma, e particolarmente la lotta contro la magia, proseguirono. Malgrado le compromissioni dell'alto clero, malgrado gli attacchi di certi spiriti «illuminati», malgrado le tensioni interne, l'edificio della Chiesa cattolica restava solido: ne è prova il fatto

[48] R. Vancourt, *op. cit.*, pp. 126-127.
J. Hippolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris 1946, p. 525. *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

[49] M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Cerf, Paris 1970.

che il Cattolicesimo uscì «qualitativamente purificato» dalla prova della Rivoluzione francese[50]. Tuttavia, i gruppi di pressione formati dai partigiani dell'Illuminismo furono influenti nella seconda parte del secolo (*Enciclopedia*, salotti letterari, società di pensiero). Nei paesi protestanti, i primi libri di tendenze deistiche suscitarono ugualmente reazioni indignate da parte degli ortodossi: in Inghilterra William Law si opporrà a Tindal in *The Case of Reason*; in Germania, la pubblicazione degli scritti di Reimarus a cura di Lessing provocò una violenta controversia, alla quale Gaeze intervenne in nome dell'ortodossia. Bisogna dire che verso la metà del XVIII secolo l'*Aufklärung* non era ancora penetrata profondamente nel pensiero tedesco e solo una piccola schiera di persone colte ne era stata toccata: funzionari istruiti, professori ed eruditi; tutto un insieme di tradizioni, di sentimenti si opponeva al razionalismo. L'*Aufklärung* non fu una creazione autenticamente tedesca come la Riforma luterana, e fu anzi sentita più come prodotto d'importazione, transitato dall'Inghilterra, dai Paesi Bassi e dalla Francia. Del resto, agli inizi del XVIII secolo, in seguito alla guerra dei Trent'anni, la Germania era un paese accasciato, devastato, diviso, poco aperto all'esterno: solo le piccole corti tedesche (Residenzstäte) e le università accolsero l'Illuminismo; non va dimenticato, inoltre, che la censura, perfino in Prussia, era ancora molto severa.

Pertanto, più che l'ortodossia, fu il movimento pietistico a costituire un ostacolo assai valido alla penetrazione dei Lumi. Esso assunse varie forme: pietismo, propriamente detto, nei paesi luterani, metodismo in Inghilterra, movimento di rinnovamento negli Stati Uniti. Il movimento fu così forte che si arrivò a parlare, come in Gusdorf, di una «internazionale pietistica» accanto a una «internazionale deistica». In Germania la nascita ufficiale del pietismo fu la pubblicazione, nel 1675, dei *Pia desideria* di Spener. Di fronte all'arido dogmatismo degli ortodossi e alle astrazioni del razionalismo, il pietismo vuole ricordare che la fede deve essere vissuta, che deve generare «pietà» e amore, che la santificazione deve essere la sua principale preoccupazione. Il pietismo mette l'accento sull'emotività soggettiva dell'esperienza religiosa, individuale o collettiva. A dire il vero, questo atteggiamento spirituale aveva radici profonde nella tradizione cristiana: un Dio sensibile di cuore per Pascal, quietismo per Fénelon e Madame Guyon, che ebbe un notevole influsso in Germania; inoltre, già nel Medio Evo, i primi gruppi francescani della mistica renana, o dei Fratelli del Libero Spirito. Due gli atteggiamenti che coesisteranno sempre nella tradizione cristiana, l'uno orientato alla speculazione teologica, l'altro all'esperienza interiore, all'affettività religiosa (la pietà). Non si deve neppure dimenticare, nel caso del pietismo tedesco, l'influsso dell'Illuminismo, quello di Jacob Böhme nel XVI secolo e quello di Johann Arndt nel XVII secolo.

Del resto il suo fondatore, Philippe-Jacques Spener (1635-1705), è un uomo

[50] A questo proposito cfr. J. Delumeau, *op. cit.*, pp. 308 e 193-330.

del XVII secolo: pastore d'origini alsaziane, con la predicazione e la catechesi cerca di dare una solida formazione ai suoi parrocchiani di Francoforte e, a tale scopo, crea delle piccole assemblee di mutua edificazione, le *collegia pietatis*, ampiamente diffuse e, in seguito, designate *ecclesiolae in ecclesia*: Spener si propose di favorire lo studio delle Scritture, il sacerdozio dei laici, la pratica delle virtù e rinunciare alle odiose polemiche dogmatiche o politiche fra cristiani, in breve, di preoccuparsi unicamente della salvezza. Benché osteggiato dalle Università di Leipzig e di Wittenberg, ebbe grande influenza in tutta la Germania e organizzò a Halle una facoltà di teologia di grande rinomanza.

La sua opera fu continuata da Hermann Francke (1663-1727). Convertito al pietismo, cacciato da Leipzig, organizzerà il movimento a Halle con grande ardore ed efficacia; creerà un ricovero per i poveri, un orfanotrofio, una scuola normale. Predicatore accalorato, attirò le folle, fu direttore spirituale, seppe conciliare l'azione spirituale con l'azione pratica, morale e sociale. Il suo pietismo era centrato sull'esperienza interiore, sul pentimento, sul sentimento di abbandono gioioso alla volontà di Dio. Dopo la sua morte, il centro di gravità del pietismo si spostò verso il Württemberg.

Il movimento sarà ravvivato, più tardi, da un allievo di Francke, il conte Zinzendorf (1700-1760) che animerà le comunità dei Fratelli moravi stabilitisi sulle sue terre; i principi del conte sono rivoluzionari: egli abolisce il servaggio, proclama la libertà di coscienza, porta aiuto ai vecchi e ai poveri, crea una sorta di comunismo religioso. Attaccato dagli ortodossi, sarà bandito dalla Sassonia nel 1736.

Il pietismo impregnò profondamente di sé la cultura tedesca e fece sentire il suo influsso sull'intera Europa; fu all'origine di una vera conversione dei valori e spiega lo sviluppo della sensibilità e il gusto della gioia caratteristici dell'epoca: «Il secolo dei Lumi è anche il secolo delle anime sensibili e degli uomini colmi di desideri, di tormenti e delle delizie del cuore»[51]; il pietismo ha messo l'accento sulla pietà individuale, sulla ricerca di sé e sulla vita interiore; il pietista non legge la Bibbia come un razionalista: si fa beffe dell'archeologia, cerca nel testo l'incitamento alla conversione e alla salvezza, tende al senso spirituale più che al senso letterale e non si perita di ricorrere all'analogia e al simbolismo; in tal senso il pietismo è una forma di Illuminismo.

Numerosi filosofi e scrittori del XVIII secolo hanno esplicitamente riconosciuto il loro debito verso il pietismo; da Klopstock a Goethe, da Kant a Jacobi, da Hamann a Novalis. Friedrich H. Jacobi (1743-1819) respinge le vie del razionalismo e le sue contraddizioni e non vede salvezza che nell'esperienza religiosa intima e nella fiducia in un Dio trascendente; arriva fino ad esprimere il proprio

[51] G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 79. Sulla vita interiore, Gusdorf cita testi pietistici molto significativi, p.70 e p. 80.

disgusto per «l'ignobile filosofia dei nostri tempi»[52]. Quanto a Johann G. Hamann (1730-1788), il mago del Nord, nel rifiutare la ragione dei Lumi, si trova a fare l'apologia della soggettività, unica via d'accesso alla verità: «solo la conoscenza di se stessi, questa discesa agli inferi, apre il cammino dell'apoteosi»; estraneo all'esegesi scientifica della Bibbia, accetta solamente l'ascolto attento, interiore del testo[53]. Sappiamo, invece, che la filosofia kantiana non ammette una lettura in chiave pietistica. Il suo celebre aforisma «Ho voluto limitare la ragione per far posto alla fede» ha una risonanza pietistica: Dio non si trova con la ragione speculativa, ma con la legge morale, la volontà buona che sta nel fondo di ciascuno di noi. Quella di Kant è la filosofia dei limiti della ragione che rispetta le esigenze del cuore: «il razionalismo kantiano tollera, anzi invita a una concezione pietistica della religione»[54]. Infine potremmo dire che la fede del Vicario savoiardo in un Dio percepibile col cuore è pietistica. Il Vicario savoiardo esita a impegnarsi nelle vie insicure dell'esegesi razionalistica, preferisce cercare Dio nella semplicità del proprio cuore: «Io servo Dio nella semplicità del mio cuore, cerco di venire a conoscenza solo di ciò che riguarda la mia condotta. Quanto ai dogmi, che non influiscono sulle azioni, né sulla morale, e di cui tanti si fanno un tormento, non me ne preoccupo affatto... il culto essenziale è quello del mio cuore»[55].

D'altra parte l'influsso pietistico del XVIII secolo si coniuga con l'influsso razionalistico. Lo si potrebbe dimostrare a proposito di Thomasius, o anche di Lessing, di Moïse Mendelssohn, di Lichtenberg: il razionalismo dell'*Aufklärung* non contrasta in tutto con il misticismo pietistico. Entrambi, benché per vie diverse, pretendono di difendere l'autonomia della coscienza individuale nei confronti degli sconfinamenti dell'istituto ecclesiastico. In realtà, l'idea dell'autonomia della ragione è stata storicamente preceduta dalla dottrina della luce interiore; i «*Lumi*», nel XVII secolo, erano anzitutto i «Lumi della fede», l'illuminazione interiore, piuttosto che i «Lumi della Ragione». Il Romanticismo attuerà una sintesi fra l'intellettualismo dei «*Lumi*» e il pietismo; ne è l'esempio più significativo la filosofia religiosa di Schleiermacher: fondata sul sentimento di dipendenza assoluta, essa costituisce la versione mistica di questa sintesi, mentre quella di Hegel ne è la versione razionalistica.

Checché ne sia di questa tensione fra razionalismo e mistica, il pensiero religioso dei «*Lumi*» ha contribuito ad accentuare il processo di secolarizzazione interna della religione, avviata nel passato dalla scolastica medievale, dall'umanesimo erasmiano e dalla Riforma. L'idea di «religione naturale» minimizza il ruolo della «grazia soprannaturale», la finzione «metafisica» dello stato di natu-

[52] Jacobi, testo citato da Gusdorf, *op. cit.*, pp. 81-82.

[53] G. Gusdorf, *op. cit.*, pp. 82-83.

[54] Chaunu, *op. cit.*, p. 238.

[55] A. Coli, *Le XVIII siècle*, Paris 1978, p. 203, citato da M. Denis.

ra sostituisce il dogma del peccato originale e i sacramenti cristiani tendono a svuotarsi della loro efficacia tradizionale: non si tratta più di *ex opere operato*, ma delle predisposizioni soggettive del credente. In un caso come questo si dovrebbe parlare di desacralizzazione, più che di secolarizzazione, perché l'alterità fondatrice della religione (il suo radicarsi nel sacro percepito come tutt'altro) scompare a vantaggio di un'immanenza puramente antropologica, quella della ragione o quella del cuore. A quell'epoca, queste erano solo tendenze estreme che nel XIX secolo sfociarono nel Protestantesimo liberale, ossia nell'umanesimo ateo: processo che è ancora in via di sviluppo.

È, tuttavia, necessario notare che le nuove forme religiose alle quali il deismo darà vita (culto teofilantropico o culto dell'Essere supremo), al momento della Rivoluzione francese, non saranno che tentativi effimeri e sterili. Pare che il deismo razionalistico abbia commesso un errore di valutazione sulla natura del religioso: non ha percepito la profondità della simbolica cristiana tacciandola di superstizione, e sostituendo i simboli antichi con semplici astrazioni (Grande Essere, ragione, virtù ecc.). Non ha, invece, capito che la ragione stessa poteva essere il supporto di nuovi miti, di nuovi simboli e, perfino, di nuove superstizioni, né ha sospettato che la celebrazione unilaterale della ragione poteva condurre alla perversione della religione nelle ideologie politiche della salvezza.

II - NASCITA DELL'*HOMO IDEOLOGICUS* E DELLE RELIGIONI SECOLARI

Lo Stato del secolo dei Lumi, tutto sommato, non ha caratteristiche veramente rivoluzionarie: la *Glorious Revolution* inglese, che nel 1688 aveva cacciato definitivamente gli Stuart ponendo sul trono Guglielmo d'Orange, comporta una monarchia temperata che conserva la maggior parte degli aspetti della monarchia di diritto divino, compresa la simbologia e la legittimazione religiose. Molti dei pensatori politici dell'epoca (Locke, Voltaire, Diderot, Montesquieu) sono sostenitori della costituzione inglese: quello che pretendono da una monarchia amministrativa, controllata dal parlamento, è di operare al lume della ragione; di proteggere la libertà di pensiero contro l'oscurantismo del clero e del popolo; di assicurare i privilegi della nobiltà e della borghesia; di resistere al fanatismo e alla superstizione. Si tratta, quindi, di un riformismo moderato ed empirico, flessibile nell'adeguarsi alle antiche legittimazioni religiose. I «filosofi» francesi dell'Illuminismo non rimettono in discussione la monarchia amministrativa iniziata da Luigi XIV; le chiedono tutt'al più di lasciarsi illuminare dai lumi della ragione, di governare nell'ordine e con efficacia. Del resto sanno che gli alti livelli dell'amministrazione e dello stato sono stati conquistati dalle idee nuove.

E tuttavia si scorge una contraddizione, o quanto meno un'ambiguità, fra il nuovo pensiero politico che, a poco a poco, si fa strada grazie agli scritti di Locke, Voltaire e dell'*Enciclopedia*, e il persistere delle idee tradizionali sulla monarchia di diritto divino. Il nuovo credo politico afferma, infatti, che il cittadino de-

ve sostituirsi al suddito; che la legge deve prendere il posto dell'arbitrarietà e di un potere dispotico e senza regole; che il sovrano deve promuovere riforme tese ad assicurare il benessere dei cittadini e la grandezza dello stato; e che deve, infine condannare l'intolleranza religiosa, possibilmente instaurando su questa terra una «pace perpetua», come, già prima di Kant, aveva insegnato l'abate di Saint-Pierre nel 1717. Principi questi che non collimavano affatto con quelli delle monarchie tradizionali.

Si dovrà, dunque, credere che quello che gli storici tedeschi del XIX secolo hanno chiamato «dispotismo illuminato», con riferimento al regno di Federico II, di Giuseppe II e di Caterina II, corrispondesse a questo progetto politico? Se non nella sua totalità, senza dubbio lo era nelle sue intenzioni, soprattutto nella misura in cui questo «dispotismo illuminato», che lo storico Prelot preferisce chiamare «assolutismo illuminato», ha voluto concretare l'unione del potere e della filosofia: «Io faccio della filosofia la legislatrice del mio impero», dichiarava Giuseppe II nel 1781. Nel loro insieme, gli uomini dell'Illuminismo non si preoccupavano tanto della natura del potere (monarchia assoluta, monarchia costituzionale o repubblica), ma del fatto che il potere fosse illuminato e guidato dalla ragione. Paradossalmente, erano convinti che fosse più facile per un potere autoritario che non per un potere debole promuovere le riforme desiderate: ossia, il progresso degli spiriti per mezzo dell'educazione, delle scienze, delle arti e dei buoni costumi. Forma ideale di potere che si adattava facilmente ai metodi autoritari.

Sul piano religioso si chiedeva al Principe di ridurre il potere delle Chiese, di tollerare tutti i culti, di assicurare la libertà di pensiero. Gli si chiedeva anche di abbandonare, se non nel diritto, almeno di fatto il riferimento al diritto divino: il sovrano deve governare in virtù di un contratto puramente razionale stipulato fra governante e governati. Su questo punto fu incisivo il pensiero di Hobbes: il sovrano è anzitutto al servizio dello stato, prima di essere il luogotenente di Dio. Federico II si considerava «il primo servitore dello Stato prussiano». Il potere «illuminato» può, dunque, essere assoluto, se con questo si intende che ammette un unico uomo a capo dello Stato; ma, per contro, non deve essere dispotico, ma deve obbedire a regole e leggi, tenendo conto dell'opinione pubblica in via di formazione.

Verrebbe da pensare che i sovrani solitamente detti «despoti illuminati», cioè Federico II, Giuseppe II e Caterina II, rispettassero questo principio in tutti i suoi punti. Ma non fu certo così. L'imperativo politico del momento e insieme i loro interessi personali impedivano un'eccessiva liberalità; pur suscitando l'ammirazione di Voltaire, Diderot e D'Alembert, attuavano una *Realpolitik* alquanto cinica. Il loro potere era più assoluto di quello di Luigi XIV e non vi era elemento alcuno ad indicare che fosse più contrattuale, ma facendo riferimento alla «filosofia», il loro linguaggio assumeva un certo stile: si proclamavano «virtuosi» o «sensibili»; spesso invocavano la ragione. Ciò malgrado, promuovevano rifor-

me reali, in particolare nella direzione della tolleranza religiosa. Federico II, per esempio, garantì a tutti i suoi sudditi la libertà religiosa, pur non sopprimendo la censura; arrivò fino ad accogliere alcuni Gesuiti cacciati dalla Francia cattolica. Quanto a Giuseppe II, durante tutto il suo regno aveva fatto numerose dichiarazioni in favore dei Lumi: «Ormai il fanatismo non sarà mai più conosciuto nei miei Stati che per il disprezzo che suscita. Nessuno sarà più soggetto a molestia a causa delle sue credenze; nessun uomo sarà obbligato a seguire la religione di Stato, se questa è contraria alla sua fede e se egli ha idee diverse sul modo migliore di assicurarsi la benedizione del Cielo». Eppure le sue azioni non conobbero lo stesso successo. Aveva, sì, preso un certo numero di provvedimenti: libertà di culto per i Luterani, i Calvinisti e gli Ortodossi del suo impero; diritto per gli Ebrei di frequentare l'università; emanò leggi anche in materia ecclesiastica, imponendo un giuramento ai vescovi, modificando l'organizzazione delle diocesi e delle parrocchie, collegando i seminari alle università, sopprimendo i monasteri contemplativi, che giudicava inutili, confiscandone i beni per fondare scuole e ospedali. Tuttavia, molti dei suoi provvedimenti non poterono essere applicati, e anzi si dovettero abrogare a causa della resistenza del popolo del suo impero. Dal canto suo, Caterina di Russia, anche se dispotica in alcuni campi, emanò alcune leggi in favore della tolleranza religiosa: lasciò la libertà agli Ortodossi dissidenti, accolse i Gesuiti cacciati dalla Francia e permise ai Musulmani del suo impero di costruire moschee e di pregarvi.

L'influenza della filosofia sui sovrani europei fu, tutto sommato, meno profonda di quanto si sia sempre creduto: «Questi filosofi hanno giovato molto e ci hanno portato fuori dalla barbarie. Hanno quasi debellato la stupidità dei pregiudizi e la vergognosa follia delle superstizioni, ma essi conoscono poco gli uomini e, a torto, credono che si possa governare con la stessa facilità con cui si scrive. Non immaginano neppure che un principe, filosofo per inclinazione, sia costretto ad essere politico per dovere e guerriero per necessità»[56]. Federico II ne è un esempio con la sua ostilità verso gli organismi intermedi e, con la sua politica accentratrice, rientra molto più nella tradizione della monarchia amministrativa francese di quanto instauri una nuova forma di potere razionale, democratico e laico, o un rapporto nuovo fra il politico e il religioso: nel regno prussiano la Chiesa luterana è ancora molto potente. In alcuni casi il «dispotismo illuminato» si è perfino servito delle idee nuove per rafforzare l'assolutismo dello Stato; è, quindi, un'esagerazione dire che ha sostituito lo Stato di diritto divino con lo Stato della ragione, come talvolta si è affermato. I cambiamenti relativi alla riforma del sistema politico, all'esautorazione dell'antica legittimità religiosa non furono decisivi fino alla Rivoluzione francese. Gli sviluppi furono ben diversi in seguito agli avvenimenti del 1789, e soprattutto del 1793 e 1794, quando «l'Europa rimase sbigottita», secondo l'espressione di Burke.

[56] Comte de Ségur, *Mémoires*, citato da M. Denis, *op. cit.*, p. 194.

1. Fallimento del tentativo francese di fondare una religione civile fra il 1793 e il 1796

Quando, verso il 1793, alcuni capi della Rivoluzione francese progettarono di fondare una religione nuova che sostituisse la «superstizione» cristiana, il modello cui pensarono di fare riferimento fu quello della «religione naturale» secondo la tradizione del deismo dei Lumi; ma l'idea stessa di religione «naturale» si rivelò ambigua; doveva concepirsi come una religione «epurata», quintessenza razionale delle religioni storiche, di cui si sarebbe conservata soltanto la credenza in un Essere supremo e nell'immortalità dell'anima? A quanto pare, Robespierre sembrò adottare questo punto di vista, stando alla lettera del suo rapporto indirizzato alla Convenzione in vista dell'organizzazione della festa dell'Ente supremo. Il primo articolo del decreto del 7 maggio 1794 sancisce che: « Il popolo francese riconosce l'esistenza dell'Essere supremo e dell'immortalità dell'anima». Lo stesso decreto, tuttavia, parla di una festa dedicata «all'Essere supremo e *alla natura*». In questo modo l'Essere supremo rischiava di venire assorbito dalla natura, mentre il deismo si sarebbe trasformato in panteismo naturale: Robespierre se ne rende conto: «Tutte le sette devono confluire nella religione universale della natura... Il vero sacerdote dell'Essere supremo è la Natura, l'Universo ne è il Tempio, la virtù ne è il culto, la gioia di un grande popolo radunato sotto i nostri occhi ne è la celebrazione». La festa vera e propria, dipinta da David, accentuò questo aspetto naturistico: vi si vedevano festoni di foglie, madri che allattavano i loro piccoli, uomini con rami di quercia e fanciulle con mazzi di rose o fiori di campo. Davanti a questo spettacolo si dice che Robespierre esclamasse: «O natura! La tua potenza è sublime e deliziosa». Sotto il nome di natura trapelava la credenza in un grande Tutto più vicino al panteismo che al deismo.

In realtà Robespierre e i suoi seguaci si preoccupavano più dell'utilità sociale che del contenuto filosofico e dogmatico: «Robespierre consigliava la predicazione del deismo, non tanto perché il deismo era una dottrina vera, ma perché era una dottrina socialmente utile»[57]. Parlando di dogmi religiosi, affermava: «Non riesco a immaginare come la natura avrebbe potuto suggerire all'uomo finzioni più utili di qualsiasi realtà; e se l'esistenza di Dio, se l'immortalità dell'anima non sono che sogni, sarebbero ancora le più belle concezioni dello spirito umano ... Agli occhi del legislatore tutto ciò che è utile e buono nella pratica è verità»[58]. È una chiara ammissione che il ruolo civico e sociale della religione (radunare la gente e fondare la moralità pubblica) è più importante del contenuto dogmatico; l'idea di Dio è conservata in quanto ha valore sociale e in quanto da

[57] A. Mathiez, *Etudes sur Robespierre*, Ed. Sociales, Paris 1958, p. 203. *Robespierre*, Erre Emme, Roma 1989.
[58] *Ibid.*, p. 169.

essa dipende la moralità pubblica; secondo Albert Mathiez, Dio, in questo contesto non è che «un feticcio verbale», una pura astrazione. Si capisce, allora, perché il tentativo di creare il culto dell'Essere supremo non ebbe un futuro e si concluse con uno smacco.

Davanti all'insuccesso di questi tentativi, tanto effimeri quanto ambigui, e davanti al vuoto morale lasciato dalla distruzione dei riti antichi e delle antiche credenze, alcuni ideologi, al tempo del Direttorio, concepirono il progetto di fondare una religione puramente civile. L'artefice della libertà di culto Boissy d'Anglas, durante la Convenzione termidoriana, dichiarò all'Assemblea: «Voi dovete regolare la direzione e il cammino di questa religione civile che dovete dare alla Francia»; secondo Boissy d'Anglas, dunque, la Repubblica deve avere la sua religione, le sue cerimonie, le sue feste, i suoi canti, il suo calendario, il suo catechismo, e non dubita che il tempo «renderà religiose e sacre le nostre istituzioni e le nostre costumanze»[59]. Un altro esempio è dato da Revellière-Lepeaux che, sotto il Direttorio, pubblicò un testo essenziale dove si legge: «Ogni qualvolta si è abbattuto un culto, per quanto irragionevole o antisociale esso fosse, si è sempre dovuto sostituirlo con un altro, altrimenti esso si sarebbe, per così dire, sostituito a se stesso, risorgendo dalle proprie ceneri ...», ossia, il culto antico deve lasciare il posto a tre nuove istituzioni: «il culto religioso, le cerimonie civili, le feste nazionali»[60].

In realtà, l'espressione «religione civile» non era affatto nuova: Rousseau aveva aggiunto, a posteriori, il titolo «Della Religione Civile» all'ultimo capitolo del *Contratto Sociale*, in quanto, per lui, il legame sociale non può che essere di natura religiosa. Ora il Cristianesimo, distinguendo radicalmente Dio e Cesare, aveva separato la religione dell'uomo dalla religione del cittadino; bisognava, quindi, introdurre accanto alla religione dell'uomo una religione specificamente civile che servisse a fortificare il vincolo civile: «Vi è una professione di fede puramente civile, i cui articoli vanno fissati dal sovrano, non tanto come i dogmi di una religione, ma come sentimento di sociabilità senza il quale è impossibile essere buon cittadino e suddito fedele. Senza obbligare alcuno a credervi, è possibile bandire dallo Stato chiunque non vi creda, bandirlo non già come empio, ma come asociale, come incapace d'amare sinceramente le leggi, la giustizia e, in caso di bisogno, di immolare la propria vita per il dovere»[61]. Secondo Rousseau, se la religione dell'uomo non riesce ad assicurare questa funzione, dipende dal fatto che tale religione, che è il vero vangelo, è privata, puramente interiore, senza templi e senza altari, «*religione sublime*», quella del Vicario savoiardo, tramite la quale gli uomini «si riconoscono tutti fratelli», ma che non ha un rapporto

[59] Citato da A. Mathiez, *La théophilanthropie et le culte decadaire*, Alcan, Paris 1903, pp. 22-23.

[60] La Revellière-Lepaux, *Réflexions sur les cultes, sur les cérémonies civiles et sur les fêtes nationales*, Jansen, An. v.

[61] J.J. Rousseau, *Le contrat social*, Garnier, Paris 1943, pp. 334-335. *Il contratto sociale*.

particolare con il corpo sociale; anzi, potrebbe allontanare gli uomini dalle cose terrene e da quelle pubbliche, orientandoli verso la patria celeste: «Non conosco nulla di più contrario allo spirito sociale», conclude Rousseau. Dunque, è necessaria una religione civile per salvaguardare l'unità del corpo politico. Secondo il pensiero del filosofo francese, questa religione deve conservare un minimo di dogmi (fede in Dio e nella sopravvivenza), ma deve soprattutto promuovere l'integrazione sociale, sviluppando «il senso della sociabilità» e ispirando una morale civica, fatta di obbedienza alle leggi e devozione totale allo stato.

Da buoni lettori di Rousseau, i governanti di cui sopra, affascinati anche dalle religioni della città risalenti all'antichità, credettero relativamente facile instaurare questa religione civile. I testi e le testimonianze rivelano la contraddizione fondamentale che, fin dall'inizio, minava questo progetto. Da un lato, malgrado tutto, si voleva far riferimento a un vago deismo, un credo astratto, prodotto dell'epurazione dogmatica e privo di grande profondità simbolica, un credo in cui, del resto, non si ha molta fede, ma che si reputa necessario come fondamento di una morale collettiva; dall'altro lato, si vogliono riunire i cittadini con l'occasione di feste e cerimonie collettive; il progetto cambiò direzione, il fallimento fu completo. L'errore di questa ideologia, causa del suo insuccesso, fu la mancanza di informazione sulle «*religioni civili*» del passato: esse non erano ispirate solo all'imperativo dell'utilità sociale, ma poggiavano su un sacro trascendentale (monoteistico o politeistico), di cui non erano che la forma derivata, l'espressione sociopolitica. Il riferimento a un deismo vago, astratto ed equivoco, non riuscì a sostituire le antiche trascendenze e ne risultò quello che nessuno aveva né voluto né immaginato, cioè l'emergenza dell'ideologia politica moderna.

2. *«Nascita dell'* homo ideologicus *(1793-1794)»*

Nello stesso periodo, parallelamente a questi tentativi falliti di fondare una religione civile, andava profilandosi, inavvertitamente ed embrionalmente, senza che nessuno ne fosse realmente cosciente, un fenomeno assolutamente nuovo, derivato dall'incontro di un nuovo tipo di rappresentazione mentale (l'ideologia) con il potere di Stato; i sociologi del nostro tempo hanno proposto di chiamare *ideocrazia* questo nuova forma di potere ideologico che tanto profondamente ha segnato il nostro secolo[62].

La sua genesi risale al 1793, quando fu resa possibile da un triplice concorso di circostanze: l'intensa attività del Club dei Giacobini, il governo di salute pubblica e l'inizio del terrore di Stato. Nel 1793, come dirà Jean Michelet, «la rivoluzione popolare è morta, il popolo è tornato a casa» e verrà sostituito dal Club dei Giacobini, l'oligarchia più borghese, più nazionale e più organizzata della

[62] R. Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, R. Laffont, Paris 1977, pp. 71-108.

Francia rivoluzionaria. Nel nome della volontà popolare, dichiarata inalienabile e indivisibile, il Club operò una selezione delle élite governanti e procedette all'eliminazione dei suoi avversari.

Lo storico Augustin Cochin ha fatto un'analisi precisa dei meccanismi del potere giacobino e, senza volerlo, ha descritto insieme la nascita dell'*homo ideologicus*. Secondo lui, l'ideologia giacobina è il prodotto involontario di una specifica forma d'associazione, la società del pensiero, sviluppatasi in particolare nella Francia dei Lumi dopo il 1750. Il Giacobino non agisce per perversione o interesse, ma perché è passato per una «impastatrice molto speciale, benché assolutamente indolore e innocente»[63]: la società del pensiero. In questo tipo di associazione, non ci si riunisce per agire, ma per parlare di tutto e di niente, di scienze, di agronomia, di politica e di filosofia. Poiché la realtà non viene presa in considerazione, le idee enunciate diventano idee *pure*; non si disserta sugli uomini, ma sull'Uomo, non su un popolo, ma sul Popolo; si ritrova insomma il gusto per le astrazioni tipico degli uomini «illuminati» del XVIII secolo.

Ma perché si parla nella società del pensiero? Per scoprire la verità, più che per conoscere il reale; si cerca sia la verità politica (il miglior governo), sia la verità morale (come ottenere la felicità). E poiché la verità è una, nella società del pensiero è imperativo raggiungere l'unanimità; dissentire, se non un crimine, è certamente un male; la verità, nella società del pensiero, non è un'ipotesi da verificare, ma un'affermazione sulla quale tutti devono concordare, perché la «verità è una questione di opinione, non di esperienza»[64]. In questo tipo di associazione, i più competenti, i più realisti, i più istruiti se ne vanno per loro decisione; restano i più giovani, senza esperienza e convinti che tutto sia possibile, ma rimangono soprattutto gli uomini di legge, di penna e di parola, che amano discutere più che agire: finché si resta nell'astrazione è facile credere che sia cosa semplice riformare il mondo. In questo modo, si arriva agevolmente all'unanimità e, quando si dice unanimità, si dice senso di superiorità. La società reale, divisa e sottomessa a interessi divergenti, si sente in stato di inferiorità di fronte agli ideologi si credono superiori, perché esperti nelle idee pure e astratte. Essi hanno, inoltre, una tecnica efficace per produrre l'unanimità, che Cochin chiama «claque»: nell'assemblea di una minoranza di militanti preparati è sufficiente un applauso al momento buono per trascinare gli indecisi e dare la sensazione che tutti siano d'accordo.

Cochin ha spiegato con esattezza come una minoranza fu in grado di conquistare l'opinione nel Club dei Giacobini, per impadronirsi in seguito del potere politico manipolando l'Assemblea: una minoranza risoluta e ben organizzata, se arriva a raggruppare un numero considerevole di persone e a screditare gli av-

[63] J. Baechler, *L'esprit du Jacobinisme*, PUF, Paris 1976, p. 11. È una raccolta di testi di Cochin con prefazione di Baechler.

[64] *Ibid.*, p. 13.

versari, riuscirà ad imporsi alla maggioranza. Secondo Cochin, tre sono i fattori che spiegano la rapida ascesa al potere dei Giacobini: la strategia del partito filosofico, la novità del fenomeno (le forze al potere in quel momento non seppero difendersi), il regolamento elettorale che permise di dare la maggioranza agli ideologi. Sempre secondo Cochin, si trattava di un meccanismo sociologico efficace, di cui i Giacobini non erano neppure coscienti.

Una volta al potere, il partito ideologico fu portato, quasi naturalmente, a instaurare il terrore; infatti, se il gruppo dirigente è persuaso di rappresentare il popolo e di difenderne gli interessi, considererà buona qualsiasi misura da lui deliberata e cattiva qualsiasi misura contraria. Se vi sono opposizioni a questa misura — dal punto di vista dei rappresentanti auto-designati dal popolo — significa che il popolo non è il Popolo, che una parte del popolo reale è corrotta, e che bisogna opporvisi con tutti i mezzi: «Chi serve il nuovo dio, il popolo giacobino, è, per il fatto stesso virtuoso, chi lo combatte è criminale»[65]. Ogni forma di opposizione viene demonizzata e deve quindi essere «annientata»; «il regime ideologico — commenta J. Baechler — è per la sua stessa natura generatore del terrore più estremo, in quanto lo rende legittimo»[66]. Infatti, poiché la società reale, e anche quella degli ideologi, è costantemente attraversata da conflitti di interesse e di ambizione, per poter presentare una sembianza di unità, il regime ideologico è condannato a praticare una depurazione senza fine, fatta di purghe successive e di una rapida rotazione del personale politico; i capi, schiavi di una logica inflessibile, sono portati a prendere misure sempre meno realistiche, specialmente in economia, il che non può che condurre alla catastrofe (miseria, corruzione, ecc.). I Giacobini non avevano una lunga esperienza per riuscire a prolungare la vita a un tale regime; infatti, sotto la spinta delle fazioni, furono spazzati via il 9 termidoro.

La tesi di Cochin, con tutti i suoi limiti e i suoi errori, ha il merito di aver intuito quale sia l'essenza dell'ideocrazia e di aver mostrato che la dittatura giacobina ne era stata il primo sbocco. Indubbiamente ha sistematizzato troppo, ha trascurato troppo gli elementi di improvvisazione in quella dittatura, ma nello stesso tempo ci aiuta a capire meglio la natura dei «totalitarismi» del XX secolo. Nella prefazione Baechler commenta: «Mi è stato sufficiente modernizzare un po' il linguaggio, perché l'analisi si attagliasse perfettamente al nazismo e, soprattutto al bolscevismo ... Forse Cochin offre una visione deformata della Rivoluzione francese, ma la sua analisi si presta in modo sorprendente alle verità del leninismo, dello stalinismo e di molti altri 'ismi' che abbiamo conosciuto in seguito. Vi si trova tutto: una incredibile virtuosità tattica e strategica; ... una poli-

[65] *Ibid.*, p. 119.
[66] *Ibid.*, p. 24.

tica caratterizzata da irrealismo e panico; il terrore come mezzo di governo; le purghe perpetue; il demonismo dell'avversario, ecc.»[67].

L'indagine di Cochin deve le sue lacune al fatto che l'autore si interessa più al meccanismo sociologico della conquista del potere, piuttosto che al contenuto dell'ideologia rivoluzionaria. Nel caso specifico non ha avvertito, come invece aveva fatto il suo maestro Durkheim, il potenziale religioso dell'ideologia, perché, malgrado le apparenze, l'ideocrazia ha qualcosa in comune con la religione: «Questa tendenza dell'umanità a erigersi a divinità e a creare degli dei — afferma Durkheim — si è manifestata in modo netto durante i primi anni della Rivoluzione. Cose di natura tipicamente laica furono trasformate dall'opinione pubblica in cose sacre: la Patria, la Libertà, la Ragione»[68]. L'ideologia giacobina è stata il supporto di un certo numero di «trasferimenti di sacralità», espressione riferita soprattutto ai rituali, alle feste o alle liturgie rivoluzionarie[69]; ma la si può applicare anche a proposito dell'impegno rivoluzionario o del messianismo giacobino. Gli storici hanno rilevato la fede quasi religiosa con cui uomini come Saint-Just e Robespierre avevano sposato la causa rivoluzionaria, al punto di non temere né la punizione, né la morte. François Furet scrive a proposito di Robespierre: «L'ideologia rivoluzionaria lo prese interamente... Robespierre è un profeta, crede in tutto ciò che dice e si esprime in tutto ciò che dice col linguaggio della Rivoluzione; nessuno dei suoi contemporanei ha interiorizzato quanto lui la codificazione ideologica del fenomeno rivoluzionario ... Per suo tramite la Rivoluzione fa il suo discorso più tragico e più puro»[70]. Saint-Just dirà: «Sono agitato da una febbre rivoluzionaria che mi divora e mi consuma»; «vi è qualcosa di terribile nell'amore sacro per la patria, è talmente esclusivo che immola tutto, senza pietà, senza timore, all'interesse pubblico»[71]. Queste espressioni rievocano il *tremendum* del sacro analizzato da Rudolf Otto; esse rivelano un investimento totale della psiche da parte dell'ideologia rivoluzionaria, che si apparenta alla possessione tradizionale del fedele da parte della figura del suo dio.

Un altro trasferimento di sacralità è osservabile nel contenuto dell'ideologia giacobina. Sotto il discorso astratto e razionale dell'ideologia si intravedono tracce di messianismo e di millenarismo: la minoranza rivoluzionaria fa la parte del messia inviato da Dio per stabilire il regno della Giustizia e «rigenerare» l'umanità. In realtà, in questo messianismo, prodotto dei Lumi, si coniugano due idee apparentemente contraddittorie: da un lato l'idea del *progresso*, cioè l'idea della perfettibilità infinita dell'uomo, ispirata a Rousseau e a Lessing, che conce-

67 *Ibid.*, p. 29.

68 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1980, pp. 305-306.

69 Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire*, Folio histoire, Paris 1988, pp. 35-50. *La festa rivoluzionaria*, Patron, Bologna 1982.

70 F. Furet, *Penser la Révolution*, Folio Histoire, Paris 1985, pp. 99-100.

71 J.L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Calman-Lévy, Paris 1966, p.163. *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 1967.

pisce il tempo e la storia orientate in modo lineare e vettoriale, come l'ambito di una maturazione progressiva, di una educazione sempre più razionale dell'uomo; dall'altro lato l'idea di «rottura», che riproduce, nel mondo secolare, lo scenario apocalittico: la fondazione della Repubblica presuppone il rovesciamento brutale dell'ordine esistente, dell'aborrito Antico Regime. L'anno I della Repubblica è visto come un inizio assoluto, o meglio, come un rifare da capo, come un ritorno all'ordine e all'armonia «naturali», prefigurati in passato nella Repubblica spartana e in quella romana. I Giacobini, in generale, credevano nell'esistenza di un'armonia inerente alle origini della società umana, quando l'uomo viveva «allo stato di natura».

Prima del XIX secolo, prima di Victor Hugo, prima di Marx, i Giacobini hanno celebrato le nozze del progresso e della rivoluzione, strana combinazione di una visione ottimistica e progressista della storia, basata sulla bontà ingenua e sulla perfettibilità infinita dell'uomo, e la tragica visione millenaristica. Condorcet rappresenta la visione ottimistica, Saint-Just la visione tragica. Quest'ultimo, fondamentalmente primitivista, rifiuta l'idea della perfettibilità infinita dell'uomo; il suo pensiero è fermo sulla contemplazione di una armonia naturale primitiva, come nella visione millenaristica. La forza del messianismo giacobino deriva, probabilmente, dalla combinazione di questa duplice visione.

Tutti questi trasferimenti di sacralità potrebbero autorizzarci a parlare, a proposito dell'ideocrazia giacobina, della prima comparsa di una «religione politica» o di una «religione secolare», benché quest'ultimo termine sia stato introdotto nel XX secolo con riferimento alle ideologie totalitarie, quali il nazionalsocialismo e lo stalinismo; l'epiteto «totalitario» può applicarsi alla dittatura giacobina solo con particolari sfumature di significato, come ha fatto Talmon; di fatto, i Giacobini, diversamente da Lenin e Hitler, non hanno mai liquidato la questione della rappresentanza, pur snaturandola nel momento in cui la iscrivevano nella logica umanistica della volontà generale. In realtà, non cessarono mai di invocare l'individualismo giuridico, ossia la necessaria autonomia degli individui chiamati ad essere cittadini. Ma, se la dittatura giacobina non può chiamarsi totalitaria, è pur vero che costituì il primo abbozzo di «religione politica», abbozzo perché i trasferimenti di sacralità, in questo caso, non furono che parziali ed effimeri.

Religioni secolari o politiche

Si dovrà attendere il XX secolo affinché il fenomeno, abbozzato sotto la dittatura giacobina, raggiunga uno sviluppo tale da divenire uno dei grandi enigmi della nostra epoca. Il concetto di religione secolare, comparso per la prima volta in un articolo scritto nel 1944 da Raymond Aron e pubblicato nel 1946, veniva così definito: «Propongo di chiamare religioni secolari quelle dottrine che, nel-

l'animo dei nostri contemporanei, si sostituiscono alla fede scomparsa e situano quaggiù, in un lontano avvenire, la salvezza dell'umanità, sotto forma di un ordine sociale da creare»[72]. Secondo Aron, queste dottrine, essenzialmente sociali e politiche, possono definirsi religioni in quanto provocano nei loro seguaci gli stessi comportamenti fino ad oggi tipici della religione: fede nella verità della dottrina, devozione assoluta alla causa, intolleranza o fanatismo nei confronti delle altre dottrine. Ma è anche in un senso più preciso che meritano il nome di religione: l'obbiettivo ultimo di queste dottrine è un assoluto quasi sacro a partire dal quale si definiscono il bene e il male e si giustificano i mezzi impiegati. Esse danno un'«interpretazione globale del mondo», spiegano lo stato presente di questo mondo e descrivono lo stato futuro dell'umanità; strappano l'uomo dalla sua solitudine, esaltandolo con la realizzazione di compiti collettivi, esigendo i più grandi sacrifici e la fede più assoluta. Che siano di ispirazione razionalistica e umanista, come il socialismo marxista, o profondamente irrazionali come il nazional-socialismo, esse hanno tanti tratti in comune (visione manichea del mondo, dottrina della salvezza, ecc.) da legittimare la loro definizione con un concetto unico.

Per la verità, questo concetto non è molto felice: da un lato, i due termini «religione» e «secolare» sembrano contraddittori. Ciò che è secolare non può essere radicato, come ciò che è religioso, nel sacro. Dall'altro lato, l'espressione «religioni secolari» può essere (e lo è stata) impiegata per designare altri fenomeni caratteristici delle società contemporanee e implicano una dimensione apparentemente religiosa: comunità hippy degli anni Sessanta, espressioni psichedeliche, liturgie sportive, culto delle stelle, festival di musica, ecc. I sociologi hanno quindi introdotto una nuova terminologia per qualificare queste forme parareligiose, originatesi dai grandi movimenti politici del nostro tempo: religioni di sostituzione (*Ersatz-religionen* di Max Weber), religioni analogiche (Jean Séguy), ideologie di salvezza (Julien Freund), religioni di salvezza terrena (Edgar Morin), religioni politiche (di cui ci avvarremo qui).

Dato che questi trasferimenti della sacralità, parte integrante delle religioni politiche, si sono innestati sulle grandi ideologie politiche degli ultimi due secoli, per evitare equivoci, è opportuno precisare cosa intendiamo per ideologia. Le diverse definizioni date di questo termine sembrano ricondurre a due categorie, l'una che insiste sulle funzioni dell'ideologia, l'altra che si interessa soprattutto del suo contenuto specifico. La prima mette in luce il ruolo dell'ideologia nella formazione dei gruppi sociali, considerando l'ideologia essenzialmente come una rappresentazione collettiva prodotta da un gruppo al momento della sua costituzione. La prima categoria analizza, quindi, le tre grandi funzioni dell'ideologia stessa: innanzitutto la «funzione di integrazione», essa è cioè una rappre-

[72] R. Aron, *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Ed. Défense de la France, Paris 1946, p. 288.

sentazione, un'immagine del gruppo stesso; questi elabora un mito fondatore che traduce il suo rapporto all'origine e rinforza il legame sociale, nello stesso tempo, elabora una rappresentazione del mondo e della storia, che sono la legittimazione, la giustificazione dell'ordine sociale e un appello all'azione mobilitatrice. L'ideologia è tanto fondatrice quanto dinamica. Viene quindi la «funzione di dominio»: l'ideologia si rapporta al potere nel gruppo, giustifica il sistema di autorità e le gerarchie. Infine la «funzione di rovesciamento», perché l'ideologia fa prendere l'immaginario per realtà, il riflesso per l'originale, come in una «camera oscura», secondo la metafora di Marx. Questa funzione, se dobbiamo credere a Feuerbach, è la funzione propria della religione[73].

Questo approccio, del resto perfettamente legittimo, lascia sospesa la questione del contenuto e, di conseguenza, quella dell'evoluzione delle forme storiche dell'ideologia. Nelle società premoderne le funzioni dell'ideologia non potevano essere assolte che dalle forme dominanti del discorso, che, allora, erano quelle del mito e delle sue estensioni teologiche e filosofiche. Nell'epoca moderna, invece, non essendo più il discorso mitico-religioso la sola dominante, la questione del contenuto dell'ideologia viene posto in termini nuovi e il termine stesso cambia di significato. È quindi necessario un secondo approccio, che consideri l'ideologia come una categoria mentale propria delle società moderne e dal contenuto politico. L'ideologia politica, o, meglio, le ideologie politiche si presentano come un discorso il cui oggetto è la promozione di un'organizzazione sociale e politica quanto più adatta a una società moderna: «l'ideologia politica designa la finalità generale di ogni impresa, di cui esalta la grandezza, dando così un significato alle azioni particolari ... Si tratta del senso globale della vita collettiva. L'ideologia proclama il significato, cioè il significato vissuto della vita collettiva, che permetterà di fare dell'azione comune una verità e di trasporre ogni pratica nell'ordine dell'intelligibile e della ragione»[74].

In questa prospettiva, l'ideologia politica non è sempre esistita; ha avuto una sua data di nascita e suppone l'emergenza del processo moderno di secolarizzazione della politica. Pierre Ansart scrive: «Si può fissare agli ultimi decenni del XVIII secolo e ai primi anni del XIX il momento in cui il discorso politico ha assunto questa estensione di significato che solo oggi afferriamo»[75]. Fu in quel periodo che i primi socialisti hanno aspirato a una trasformazione profonda, non soltanto politica, ma anche sociale e culturale, di tutti i rapporti umani; concretamente, da allora una ideologia politica si presenta come un progetto razionale di trasformazione sociale e politica. Fu proprio in quegli anni che nacque la maggior parte delle grandi ideologie politiche moderne (liberalismo, socialismo, nazionalismo, anarchismo).

[73] Per questa visione dell'ideologia cfr. P. Ricoeur, *Du texte à l'action- Essais d'hermeneutique II*, Seuil, Paris 1986, pp. 303-392 (trad. it. *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1994²).

[74] P. Ansart, *Les idéologies politiques*, PUF, Paris 1974, p. 15.

[75] *Ibid.*, p. 15.

Il XX secolo ha radicalizzato i caratteri dell'ideologia politica; questa, nei casi estremi (nazional-socialismo o marxismo-leninismo), ha assunto l'aspetto di un sistema coerente d'idee e di certezze, che comprende il passato, il presente e il futuro; che pretende di basarsi su un fondamento assoluto (imperativo della classe, della razza o della nazione); che pretende di tranciare giudizi sul bene e sul male e di saper procurare la salvezza definitiva alla comunità umana o nazionale. In questo senso l'ideologia politica moderna è una nuova categoria storica, «un animale sconosciuto, mai classificato o descritto prima d'ora, che ha stupefatto il nostro secolo, proprio come gli Aztechi lo furono alla vista dei cavalli dei conquistatori»[76]. In essa si saldano due caratteri abitualmente disgiunti, la fede e la scienza: è una scienza in quanto si presenta come teoria razionalmente organizzata, con la pretesa di possedere le leggi della storia, scoperte scientificamente e rigorosamente dimostrate; ma è una fede, in questo analoga a qualsiasi credenza religiosa, quando promette la salvezza in terra, con la stessa convinzione con cui le religioni promettono la salvezza nell'aldilà. O meglio, come dice Alain Besançon, essa è una mescolanza, fonte d'ambiguità e di contraddizioni: «poiché è una fede, bisogna indagare nell'ambito della religione; poiché è una teoria, nell'ambito del pensiero razionale, filosofico e scientifico. Ma, non essendo riducibile né all'una, né all'altra, nel corso dell'analisi scopriamo che l'ideologia è il loro contrario, o piuttosto come direbbe Aristotele, la loro corruzione»[77]. È la corruzione della scienza, in quanto crede che le proprie affermazioni, per natura non verificabili, siano verità scientificamente dimostrate. Quindi, la scienza non può ritenersi responsabile dell'ideologia. Ma essa è soprattutto una corruzione della religione, perché ogni religione presuppone un atto di fede, un «non-saputo cosciente», dice Besançon. L'atto di fede implica che una cosa *creduta* non può essere nello stesso tempo e dallo stesso punto di vista *saputa*: «Abramo, San Giovanni, Maometto sanno di non sapere. Sanno di credere. Quando Lenin dichiarava che la concezione materialistica della storia non è un'ipotesi, ma una dottrina scientificamente provata, ci troviamo di fronte a una credenza, certamente, ma una credenza che egli immagina provata, fondata sull'esperienza»[78].

Questa definizione dell'ideologia come commistione e perversione è chiarificatrice, anche se Besançon pone in netta antitesi il contrasto fra credere e sapere, laddove sarebbero necessarie alcune sfumature. Comunque l'ideologia politica del nostro secolo si connota come imitazione della religione, cosa che permette di riconoscere nei movimenti politici fondati sulle ideologie (comunismo e, soprattutto, nazionalsocialismo) le tre espressioni esteriori dell'esperienza religiosa: la parola mitica, il gesto rituale, la comunione.

Consideriamo il rapporto fra mito e ideologia. Malgrado alcune contestazioni,

[76] A. Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calman-Lévy, Paris 1977, p. 11.

[77] *Ibid.*, p. 12.

[78] *Ibid.*, p. 15.

parecchi mitologi (fra cui Mircea Eliade) e alcuni specialisti di millenarismi (Henri Desroche, Norman Cohn, Wilhelm Mühlmann) non hanno esitato a riconoscere nelle ideologie politiche moderne tracce di antichi miti d'origine e miti escatologici. Per Eliade «è evidente che l'autore del Manifesto Comunista riprende e prolunga uno dei grandi miti escatologici del mondo asiatico-mediterraneo, ossia il ruolo redentore del giusto (l'eletto, l'unto, l'innocente, il messaggero, ai nostri giorni il proletariato), le cui sofferenze sono chiamate a cambiare lo statuto ontologico del mondo. Di fatto, la società aclassistica propugnata da Marx e la conseguente scomparsa delle tensioni storiche trovano il loro precedente più palese nel mito dell'Età dell'Oro, tipica, secondo numerose tradizioni, del principio e della fine della storia. Marx ha arricchito questo mito venerabile di tutta l'ideologia messianica giudaico-cristiana». A proposito del nazionalsocialismo, Eliade aggiunge: «Nello sforzo di abolire i valori cristiani e di ritrovare le fonti spirituali della razza, ossia del paganesimo nordico, il nazionalsocialismo ha dovuto necessariamente cercare di ravvivare la mitologia germanica»[79].

Il mito costituisce il dinamismo proprio dell'ideologia, ma si tratta di un dinamismo nascosto, poiché il linguaggio manifesto dell'ideologia politica moderna non è, evidentemente, lo stesso del mito. Il discorso dell'ideologia ha pretese razionali, filosofiche e scientifiche; fa appello alle leggi di natura e alle leggi della storia, vista come fondata sulla ragione. Naturalmente gli elementi di origine filosofica e scientifica non presentano sempre una grande coerenza e sono amalgamati in modo tale che si è potuto parlare di «abborracciamento, ma gli ideologi non dubitano affatto del valore scientifico delle loro costruzioni. Tuttavia, poiché questa parvenza scientifica non sarebbe in grado di dare impulso all'azione socio-politica, è necessario cercare altrove la spiegazione del dinamismo, per altro innegabile, di questi movimenti. Si dovrà, dunque, postulare in questo discorso una forza occulta, di natura emozionale e assiologica che, secondo la nostra opinione, proviene dal mito.

A questo punto è necessario intendersi sulla nozione di mito. Georges Sorel ricorse per primo al termine mito per descrivere la realtà socio-politica del suo tempo. Disse, per esempio, che «gli uomini attivi nei grandi movimenti sociali raffigurano le proprie azioni future con immagini di battaglie e col trionfo finale della loro causa. Proporrei di chiamare *miti* queste costruzioni»[80]. I miti sono rivoluzionari, mirano alla distruzione dell'ordine antico ed esprimono le passioni delle masse. Si oppongono all'utopia, che è prodotto di razionalità ed orienta verso riforme più che verso rovesciamenti rivoluzionari. Il mito rientra, dunque, nell'ordine della volontà, mentre l'utopia è nell'ordine dell'intelligenza; il mito è

[79] M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, 1957, pp. 20-21. *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1990.

[80] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière, 1921, p. 32.

un'immagine-azione suscettibile di trascinare le masse e, occasionalmente, il proletariato. Come esempio di mito, Sorel cita lo sciopero generale, molto popolare negli ambienti sindacali d'inizio secolo.

Si comprenderà meglio ciò che Sorel intende per mito, se si pensa che era bergsoniano e che il contrasto mito/utopia si identifica con l'opposizione bergsoniana di istinto/intelligenza.

La concezione soreliana ha ispirato studi sui miti politici moderni, ma è criticabile: il mito non è solo una forza irrazionale; è anche, per definizione, un linguaggio, o meglio un metalinguaggio e, come tale, dell'ordine del discorso; ha una sua propria logica, ben inteso diversa da quella del discorso filosofico o scientifico, ma tuttavia reale, come evidenzia l'analisi strutturale. Se il sociologo crede di distinguere nell'ideologia politica la presenza di elementi mitici, è d'uopo non fare uso del termine «mito» in un senso troppo lontano da quello che assume nell'antropologia religiosa. «Non troppo lontano», perché, evidentemente, non si può assimilare semplicemente e completamente l'ideologia al discorso mitico tradizionale; la forma esteriore non è la stessa, da un lato il racconto delle azioni degli dei all'origine, dall'altro un discorso con l'indicazione di quale deve essere la migliore organizzazione sociale e politica. Lévi-Strauss afferma, invece, che «nulla più dell'ideologia politica assomiglia al pensiero mitico. Che nelle società contemporanee quest'ultima abbia sostituito l'altra?»[81]. Questa somiglianza risultava già dal paragone delle rispettive funzioni del mito e delle ideologie. Quelle del mito sono multiple, ma non si escludono le une le altre. Certe funzioni del mito possono venire assolte dall'ideologia politica, come nel caso della funzione cognitiva, con la quale il mito e l'ideologia cercano di dare una spiegazione all'origine e all'evoluzione dell'universo, delle specie animali e vegetali e dei gruppi umani. Lo stesso vale per la funzione sociologica, grazie alla quale si assicura la coesione del gruppo. La situazione è diversa per la funzione psicologica — l'ideologia non risolve i conflitti inconsci come li risolve il mito. Quanto alla funzione ontologica, l'ideologia non prevede esplicitamente una trascendenza sacra che permetta all'uomo di superare la fragilità della propria condizione, di trionfare sul tempo e sulla morte.

Tuttavia, più delle funzioni, è la tematica che le impronta a permettere il paragone fra i miti tradizionali e le moderne ideologie politiche, tematica costituita dall'organizzazione di elementi mitici (mitologemi) all'interno di una struttura globale. Questi mitologemi non sono sempre apparenti, ma possono enuclearsi con un'appropriata ermeneutica. Per esempio, l'accostamento del tema mitico delle origini al tema dell'attesa di un mondo nuovo, visibile nei miti cosmogonici ed escatologici, è rintracciabile tanto nei millenarismi del passato quanto nelle ideologie politiche contemporanee. Uno stato di purezza originale (stato paradisiaco) è seguito da uno stato degenerativo (caduta); ma la caduta può venire ar-

[81] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1990.

restata dalla venuta di un messia-salvatore, che stabilirà il regno di Dio sulla terra (regno millenario). Pur differendo i termini, lo scenario ideologico è equivalente: si dice che «nella società originale esisteva uno stato di armonia (comunismo primitivo, vita eroica degli antichi Ariani), cui è seguito uno stato di degenerazione, caratterizzato da conflitti d'ogni genere (lotta di classe, mescolanza delle razze, ecc.), ma di durata limitata. A cambiare il corso della storia interverrà una rivoluzione più o meno violenta, che restaurerà l'armonia perduta, una società aclassistica e, per gli uni, il comunismo, per gli altri, la potenza primitiva della razza ariana. Spesso le ideologie politiche moderne appaiono come millenarismi secolarizzati; la mitologia nazional-socialista comporta, indubbiamente, una dimensione millenaristica coniugata con i simboli della vita, del sangue e del suolo, della terra-madre e dei morti. La mitologia comunista comporta la stessa dimensione millenaristica, in questo caso congiunta ad una variante scientistica e tecnicistica del mito di Prometeo[82]. Ci sembra che sia proprio questa pregnanza mitica a costituire il dinamismo tipico dell'ideologia. Essa rivela, attraverso le variazioni culturali, la costante di alcune strutture mitiche universali, costitutive della psiche; benché spesso soffocate o camuffate, queste continuano a dinamizzare l'azione umana nelle nostre società secolarizzate.

Le altre due espressioni del religioso, quella rituale e quella comunitaria, sono ugualmente presenti nei movimenti politici a forte connotazione ideologica. Poiché ne abbiamo già trattato, eviteremo di riparlarne[83]. È più interessante domandarsi perché la speranza religiosa si sia trasformata in speranza politica; la ragione essenziale è innegabilmente il fatto che, in seguito all'automatizzazione del politico nella nostra società, la politica è spesso sentita come attività dominante, alla quale devono subordinarsi tutte le altre; in questo modo ha cercato di sostituirsi alla religione come fondamento primo e ultimo della vita umana. Entrando, quindi, in rapporto di sostituzione con la religione, è divenuta il supporto di un nuovo sacro, al quale tutto deve venir sacrificato. In altre parole, la politica ha preteso di giustificare se stessa ergendosi a fonte unica di verità. Di conseguenza, usurpando alcune funzioni e alcuni ruoli specifici della religione, si è trasformata in politica di salvezza. Per questa ragione, la maggioranza dei movimenti nati da queste ideologie politiche sono stati rivoluzionari. La politica ha proiettato verso il futuro, verso la promessa di una società perfetta e ideale, la speranza che per la religione è proiettata nell'aldilà. Apparentemente, dunque, le grandi ideologie rivoluzionarie del nostro secolo, promettendo la salvezza e presentando le tre caratteristiche essenziali della religione (il mito, il rito e la co-

[82] Rinviamo al nostro studio sulla mitologia nazista e sulla mitologia comunista: J.P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton, La Haye 1982, pp. 278-308; 360-418; 534-555.

[83] *Ibid.*, pp. 308-351; 418-466.
C. Rivière, *Les liturgies politiques*, PUF, Paris 1988, pp. 75-93; 135-247.

munione) possono denominarsi «religioni secolari» o «religioni politiche». L'ultima questione che resta da chiarire è che cosa realmente intendiamo quando facciamo uso di questi termini.

4. *Le religioni secolari o politiche sono veramente religioni?*

Per riassumere il pensiero, diremo che esse non costituiscono delle religioni nel senso stretto del termine, ma piuttosto realizzano una certa «metamorfosi» del religioso. In altri termini, assumono un certo numero di funzioni tradizionalmente legate alla religione, ma non sono religioni nel senso fenomenico del termine; l'espressione «trasferimento di sacralità» esprime chiaramente il concetto.

Un approccio funzionalistico delle intenzioni e dei comportamenti religiosi rischia sempre di essere semplicistico e meccanico. Ci è sembrato, pertanto, utile stabilire un raffronto fra religioni politiche e religioni storiche attraverso le funzioni che esse possono espletare. Per quanto riguarda le funzioni religiose assunte dalle «religioni politiche» è necessario distinguere tra funzioni *latenti*, corrispondenti a esigenze funzionali del sistema sociale, ma che non sono né volute né comprese dai protagonisti e delle quali essi non hanno solitamente coscienza, e funzioni *manifeste*, che sono invece comprese e volute dai protagonisti, essendo atte a soddisfare i desideri soggettivi. Desumendo dalle analisi condotte dai sociologi e dagli psicanalisti, ci si rende conto che due funzioni latenti sono sicuramente assunte dalle «religioni politiche»: quella che consiste nel fornire all'individuo e al gruppo dei sostituti parentali, e quella che si ricollega all'integrazione e alla legittimazione del gruppo. La psicanalisi ha messo in luce la corrispondenza delle figure parentali (soprattutto padre e madre) con le potenze sacre della religione: nelle rappresentazioni religiose abbondano le immagini paterne e materne. Ora, esiste la stessa correlazione fra queste figure parentali e i sostituti sociali che sono stati venerati dai popoli o che sono stati oggettivati in rituali politici di ogni tipo: padri della patria, guide, «piccolo padre dei popoli», ecc. L'immagine paterna viene proiettata anche sui leader politici di oggi, proprio come lo è stata nel passato. Queste proiezioni si accompagnano solitamente agli attributi della divinità (onniscienza, bontà, onnipotenza)[84]. La seconda funzione latente, quella che si rapporta alla legittimazione sociale, è anche più dimostrabile: le «religioni politiche» hanno procurato ai cittadini, ma soprattutto alla classe dirigente, quel sapere oggettivato, capace di giustificare l'ordine sociale e politico. Nel caso della religione, la legittimazione consisteva nel giustificare le istituzioni esistenti, situandole in un quadro di riferimenti cosmici e sacri. I detentori dell'autorità, per esempio, erano generalmente considerati rappresentan-

[84] J.P. Sironneau, *op. cit.*, pp. 505-512.

ti degli dei, a volte, addirittura, incarnazioni divine. Nelle società secolarizzate, l'ideologia, ricorrendo alle leggi di natura e alle leggi della storia, ritenute scientifiche, ha certamente assicurato, almeno per un certo periodo, questa funzione di legittimazione sociale, a prescindere dal ruolo giocato dalla propaganda e dalla censura. Il potere è, dunque, presentato come incarnazione della volontà del popolo, della linea del partito o della difesa della verità ideologica. Questa funzione veniva rafforzata dai rituali e dalle liturgie politiche che inquadravano la vita dei cittadini: lo spettacolo dei congressi del partito, le riunioni di indottrinamento, le istituzioni di processi, il culto della gloria del capo, ecc.[85] Tutti gli osservatori hanno testimoniato dell'efficacia di questi riti sociali, qualunque fosse la parte di obbligatorietà o di costrizione che comportavano.

Le «religioni politiche» hanno, evidentemente, contribuito a soddisfare un certo numero di desideri soggettivi, rimasti insoddisfatti in seguito all'affievolirsi della fede nelle religioni tradizionali. Freud diceva che la religione, nelle sue funzioni più manifeste, «soddisfa la curiosità umana», «placa i timori dell'uomo di fronte ai pericoli della vita», «apporta consolazione nei momenti difficili» e, nello stesso tempo, «formula precetti, interdizioni, restrizioni»[86].

Per semplificare, diremo che le «religioni politiche», come le religioni storiche, appagano due tipi di desideri, quelli cognitivi e quelli affettivi. Fra i desideri cognitivi è da includere precipuamente quello di comprendere, di dare un senso, di conoscere l'origine e la destinazione dell'universo e della società umana. L'ideologia politica, per definizione spiegazione globale e totalizzante, ha soddisfatto questo desiderio, tanto più che è intrisa di mitologia. Quanto ai desideri affettivi, la religione soddisfa essenzialmente il desiderio di sfuggire all'angoscia davanti al finito e alla morte, promettendo la sopravvivenza nell'altro mondo, elaborando tecniche terapeutiche (per il corpo e per l'anima), procurando la pace interiore. Malgrado le apparenze, le «religioni politiche» hanno contribuito a soddisfare nei loro militanti molti di questi desideri, in particolare quello di sfuggire alla dispersione e alla fragilità della vita, nella lotta per una causa, per un partito, per un capo carismatico. Tutte le testimonianze dei militanti confermano che, molto spesso, l'impegno di questi movimenti è stato visto, ovviamente a posteriori, come se fosse stato di natura religiosa[87].

Pertanto, convinzione ideologica e fede religiosa non vanno assimilate: diversa è la struttura dell'adesione, dell'atto di fede. Rispetto all'assenso puramente religioso, la convinzione ideologica subisce una contaminazione, in quanto adesione di tipo razionale. La fede religiosa è fondata sull'assenso a qualche cosa che va al di là sia della percezione sensibile sia della conoscenza razionale; è adesione a una parola, a degli avvenimenti che si rapportano a un mondo invisibile,

[85] *Ibid.*, pp. 513-517.

[86] S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychoanalyse*, Idées Gallimard, Paris 1971, p. 213.

[87] J.P. Sironneau, op. cit. pp. 517-521; 346-353; 454-466.

a un mondo intermediario dell'anima e dei suoi simboli, mentre l'assenso razionale riguarda affermazioni che si credono logicamente fondate o scientificamente dimostrate.

In breve, le «religioni politiche» non sono religioni nel senso fenomenologico del termine; la maggior parte delle definizioni di religione si organizzano sia attorno alla credenza in esseri sovrumani (geni, spiriti, dei), sia attorno alla questione della morte e alla continuazione dell'esistenza al di là dell'esistenza terrena. A prima vista, le religioni politiche non sembrano comportare la credenza in esseri sovrumani o soprannaturali; pur tuttavia, ci si potrebbe chiedere se molti uomini politici, del passato o del presente, non siano stati in realtà divinizzati. La risposta è negativa: lo storico Paul Veyne ha dimostrato che gli imperatori romani divinizzati non erano assolutamente visti come veri dei, nel senso in cui lo erano Giove o Marte[88]. A maggior ragione non lo sono i capi, o i leader dei movimenti politici moderni: anche quando divengono l'oggetto di proiezioni mitologiche o il centro di un culto vero e proprio, non possono mai suscitare, con la loro persona, quell'intuizione del numinoso e del divino che è l'essenza di ogni esperienza religiosa autentica. Del resto, le «religioni politiche» non danno una risposta soddisfacente alla questione della morte e della sopravvivenza; la quasi trascendenza sulla quale poggiano non può essere che il tempo storico e la promessa dell'avvenire in uno stato di armonia, di felicità o di potere. Ora, il tempo storico non è un vero aldilà; se non si apre su una metastoria, garanzia di un'eternità felice, non può rispondere che in modo molto imperfetto al problema della morte individuale e la sola sopravvivenza che può promettere è il permanere nella memoria futura dell'umanità, della razza, della nazione. Questa promessa di sopravvivenza può soddisfare qualche militante esaltato, ma non può valere a lungo, e tanto meno per tutti gli uomini.

In realtà, sembra che nelle religioni politiche, l'intento religioso, se vi è contemplato, venga spezzato nel suo slancio e che il nucleo dell'esperienza religiosa, all'occorrenza l'intuizione del numinoso e del tutt'altro, non sia mai raggiunto. In questo caso, la visione del sacro tende a chiudersi su se stessa, sulla finitezza dell'oggetto che gli serve da supporto. Se, come abbiamo detto, vi è sacralizzazione, o meglio «trasferimento di sacralità», non ci si deve ingannare su questo termine. «*Sacralizzazione del potere*», nella situazione delle società religiose del passato, significa apertura del potere ad una trascendenza, ad un'autorità spirituale che lo supera; al contrario, nel caso delle religioni politiche, «sacralizzazione del potere» significa che il potere politico si considera assoluto e diviene il supporto di ierofanie degradate. Il relativo, considerato assoluto, è quello che nella tradizione ebraica e cristiana è chiamato idolatria; vi è idolatria quando si

[88] P. Veyne, *Le pain et le cirque*, Seuil, Paris 1976, p. 588 (trad. it. *Il pane e il circo*, Il Mulino, Bologna 1984).

elimina qualsiasi distanza fra il significante e il significato, fra la manifestazione e il *numen*, tra il finito e l'infinito.

In una società secolarizzata, dove il sacro viene occultato o respinto nella sfera del privato, il potere politico tende a laicizzarsi sempre di più; al limite, gli stati si separano totalmente dalla Chiesa. Così facendo questo stesso potere sperimenta la propria fragilità e, di fronte al timore della divisione sociale e della perdita di coesione, può essere tentato da nuove legittimazioni: non potendo trovarle nella religione, non gli rimane che la risorsa di instaurare se stesso come fondamento ultimo e assoluto del significato, dell'ordine sociale e della verità. In questo sta, senza dubbio, l'enigma della peculiarità delle «religioni politiche» moderne.

CONCLUSIONE

Due sono i punti che hanno focalizzato la nostra attenzione sul processo di secolarizzazione del XVIII secolo: la critica della religione in nome della ragione e la nascita dell'*homo ideologicus*, preludio al totalitarismo moderno. Partendo da questo, si deve vedere un legame fra l'*Aufklärung* e il totalitarismo? Alcuni non hanno esitato a farlo: l'analisi più celebre in questo senso è quella di Adorno e Horkheimer[89]. Vi si sostiene che l'*Aufklärung*, il cui scopo era di liberare il mondo dalla magia e di distruggere i miti, è ricaduta in una nuova mitologia, quella della dominio che ha portato al totalitarismo moderno. Ben lontani dal contrapporsi, mito e ragione sono in rapporto dialettico; il mito è già ragione e la ragione si trasforma in mitologia: «Il mito diviene ragione e la natura pura oggettività. Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere, divenendo estranei a ciò su cui l'esercitano. La ragione si comporta nei riguardi delle cose come un dittatore nei riguardi dell'uomo: li conosce nella misura in cui può manipolarli ... In questa metamorfosi, la natura delle cose si rivela sempre la stessa: il sostrato del dominio»[90]; «come i miti compiono già l'*Aufklärung*, questa si invischia sempre più nella mitologia»[91]. «Così la ragione si ricongiunge alla mitologia di cui non ha mai saputo liberarsi»[92]. Questa mitologia della ragione giustifica «la costrizione sociale», «l'eguaglianza repressiva», «l'eguaglianza nel diritto all'ingiustizia»; essa conduce a una nuova barbarie la cui essenza è il dominio della Ragione e, più particolarmente, «dell'astrazione, strumento della Ragione»[93]. In effetti, l'essenza della Ragione è il dominio, la supremazia: «Con l'ampliarsi dell'economia

[89] M. Horkheimer-T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

[90] *Ibid.*, p. 27.

[91] *Ibid.*, p. 29.

[92] *Ibid.*, p. 43.

[93] *Ibid.*, pp. 30-31.

borghese commerciale, il cupo orizzonte del mito viene illuminato dal sole della ragione calcolatrice, la cui gelida luce fa germogliare i semi della barbarie»[94] e Horkheimer, giudicando l'*Aufklärung*, non esita ad affermare che la critica della superstizione «ha sempre significato il progresso del dominio e, nello stesso tempo, la sua messa a nudo», perché «la Ragione è più che la Ragione, essa è la natura divenuta intelligibile nella sua alienazione»[95]. Non ci si deve, quindi, meravigliare se il trionfo della Ragione nel prodigioso sviluppo delle scienze e delle tecniche si è accompagnato a forme diverse di totalitarismo.

Questa tesi non ha mancato di suscitare diverse critiche, in particolare quella dei liberali, che si sono affannati a dimostrare che il dominio della ragione strumentale può venire limitato dallo sviluppo di una ragione etica (i diritti dell'uomo) e da una ragione politica (la democrazia); ma è significativo il fatto che la stessa tesi sia stata ripresa da alcuni laici del nostro tempo (teologi o filosofi), per i quali «una logica totalitaria» sta operando nelle società moderne attraverso il «progetto di manomissione della società nei riguardi di se stessa», «dove la società si comprende come operante per la scomparsa della divisione sociale interna»[96]. I recenti dibattiti, in occasione del bicentenario della Rivoluzione francese, hanno ravvivato l'interesse per la questione. Per esempio, il cardinale Lustiger in numerosi scritti dimostra di credere che il legame fra *Aufklärung* e totalitarismo sia ovvio: «Questo non ha impedito al Secolo dei Lumi di generare il totalitarismo, ossia la divinizzazione della ragione umana che rifiuta ogni critica»[97]; «L'esperienza mostra che la ragione non è in grado di difendere se stessa, né d'imporsi con forza sufficiente contro gli interessi e le violenze del desiderio di potenza ... La speranza dei Lumi, come è stata presentata all'inizio delle società moderne, rischia di inabissarsi in una specie di oscurantismo pericoloso, abissale. Abbiamo avuto sotto gli occhi alcuni esempi di questa perversione, e specialmente il traviamento della speranza del socialismo, dopo Marx, nell'operato di Lenin e di Stalin ... Le democrazie occidentali, eredi di questo ideale della ragione, non hanno avuto la capacità di difendere, contro le ideologie totalitarie, la speranza morale, altamente morale, di quanto vi era di meglio nell'affermazione dei diritti dell'uomo. La nazione dell'*Aufklärung* è divenuta la patria del nazismo»[98]. In poche parole, non basta «abbandonare i diritti dell'uomo al solo consenso della maggioranza degli individui»: di fronte agli errori totalitari o edonistici sempre possibili, la ragione ha bisogno di appoggiarsi ad una trascendenza.

Affermazioni troppo recise che vanno commentate e sfumate: anzitutto, i pae-

[94] *Ibid.*, p. 48.

[95] *Ibid.*, p. 55.

[96] P. Valadier, *La sécularisation en questions - Etudes*, Novembre 1983, n. 359/5, pp. 520-521.

[97] J.M. Lustiger, *Le choix de Dieu*, Editions de Fallois, Livre de poche, pp. 161 e 210. *La scelta di Dio*, Tea, Milano 1991.

[98] J.M. Lustiger, *L'Eglise, la Révolution et les droits de l'homme*, conversazione con F. Furet, *Le Débat*, n. 55, maggio-agosto 1989, pp. 12 e 14.

si dove l'Illuminismo è penetrato più profondamente (Inghilterra e Francia) non hanno prodotto aberrazioni totalitarie, nemmeno nelle loro forme più estreme; inoltre, il totalitarismo nazista, se si vuole a tutti i costi trovarne l'origine nella cultura tedesca, il che non è del tutto vero, è probabilmente il frutto più di un romanticismo politico che dell'*Aufklärung*. Nelle affermazioni di Lustiger vi è una parte di verità, quando dimostrano che una società secolarizzata (o razionalizzata) è gravida di una deviazione totalitaristica, che è condannata a oscillare tra un fragile pluralismo democratico e questa deviazione. Non è del tutto assurdo, quindi, porre la questione di un possibile rapporto fra una certa concezione della Ragione orgogliosa e sufficiente, ignorante dei propri limiti, e la realtà totalitaria dei nostri tempi. Si nota meglio oggi, ovunque, che un progetto razionale di emancipazione può trasformarsi in sistema di dominio.

Comunque stiano le cose, la crisi religiosa dell'Illuminismo, di cui abbiamo cercato di esporre le spinte principali, ha avuto un impatto notevole in ogni campo. Se gli sconvolgimenti politici e tecnici che l'hanno accompagnata e seguita sono i più evidenti e i più noti, non si dovranno, tuttavia, trascurare le profonde trasformazioni culturali che hanno agito sull'ambito più propriamente etico e religioso. È su questo nuovo statuto religioso delle società moderne, prodotto dei Lumi, che vorremmo concludere, ricordando un certo numero di questioni, che già da parecchi decenni sono argomento di dibattito per i filosofi e i sociologi delle religioni.

La questione del pluralismo e della privatizzazione della religione

La disgregazione della cristianità in parecchie confessioni e l'accettazione del pluralismo religioso che ne è seguito sono sfociate, negli Stati Uniti prima, e in Europa poi, in modi diversi a seconda dei paesi, in una progressiva laicizzazione della società civile e delle istituzioni dipendenti dallo Stato; in queste condizioni la religione non poteva più essere «una cosa essenzialmente sociale» (Durkheim), come lo era stata nelle società arcaiche e tradizionali, tendendo, invece, a trasformarsi in una faccenda privata.

L'analisi più pertinente su questo punto è ancora quella di Peter Berger. Nelle società pre-moderne, afferma, la religione si apparentava a «un'impresa di creazione del cosmo sacro»; il mondo naturale e il mondo umano erano intesi come un riflesso di questo cosmo sacro e la religione implicava «che l'ordine umano fosse proiettato sulla totalità dell'universo»[99]. In questo modo, la religione era in una situazione di monopolio, credibile per tutta la società e, proprio da ciò, riceveva una grande forza: tutte le istituzioni, come tutti i discorsi legittimi concorrevano a sanzionare la realtà di questo mondo religioso, a renderlo credibile; realtà che non poteva che essere sociale; infatti, una «base» sociale era ne-

[99] P. Berger, *op. cit.*, p. 60.

cessaria, affinché questo mondo potesse «continuare ad esistere come mondo reale per gli uomini che in esso vivevano concretamente»[100]. È esattamente questa base sociale che costituisce la «struttura di credibilità» di questo mondo, credibilità che è molto più forte in una situazione di monopolio; in questo clima, l'esistenza di una comunità vivente — il fatto che genitori, amici, vicini partecipino della stessa fede — serve a rafforzare le credenze dell'individuo, persino al di là della sua adesione agli enunciati giustificativi o apologetici ufficiali. Si può dire che il singolo vede la propria fede come cosa ovvia, come evidenza indiscutibile.

Da quando si è diffuso il pluralismo religioso, conseguente alla divisione confessionale e alla laicizzazione dello Stato, la situazione è profondamente cambiata: una religione, trovandosi in competizione con altri universi religiosi, è credibile solo per una parte della società; di conseguenza, il credente ha una più profonda coscienza della relatività sociale e storica della propria fede. Pluralismo e secolarizzazione insieme contribuiscono all'affievolirsi della credibilità delle legittimazioni religiose, poiché l'istituzione religiosa, non trovandosi più in condizioni di monopolio, non può più esercitare il controllo di un tempo sul contenuto della dottrina e della pratica, né su qualsiasi altro campo della vita sociale in generale. Le diverse confessioni si trovano, a loro volta, obbligate a confrontarsi con altre fonti non religiose di legittimazione (ideologie politiche di salvezza o espressioni diffuse del razionalismo e dell'individualismo moderni). Come è dunque possibile per queste confessioni continuare ad esistere in un ambiente che non accetta più spontaneamente le loro definizioni della realtà? La credibilità della religione si è, dunque, inevitabilmente indebolita; di conseguenza, i contenuti religiosi si trovano, secondo Berger, non soltanto relativizzati, ma soprattutto «disoggettivati, ossia spogliati del loro statuto che ne faceva una realtà oggettiva, riconosciuto come ovvio per la coscienza». A poco a poco la religione diviene per il singolo un cosa privata, un impegno personale, «perde la sua caratteristica intersoggettiva di credibilità e di evidenza»; la realtà ultima, di ordine religioso o etico che sia, è concepita «come radicata nella coscienza dell'individuo, piuttosto che nei dati del mondo esterno; la religione non si riferisce più al cosmo o alla storia, ma all'*esistenza* individuale o alla psicologia»[101]. In questo senso Thomas Luckmann può parlare di «religione invisibile» per qualificare la condizione della religione in una società secolarizzata; il discorso religioso stesso perde di specificità, tende ad esprimersi sia nei termini di una filosofia esistenziale, come nel caso di Bultmann, che, più banalmente, nei termini della psicanalisi.

Questa situazione richiede nuove strategie da parte delle istituzioni religiose; la più nota è quella che consiste nel fare uso dei moderni mezzi di comunicazione (stampa, radio, televisione) per diffondere il messaggio. Quello che era tradi-

[100] *Ibid.*, p. 85.
[101] *Ibid.*, p. 238.

zione religiosa deve, come dice Berger, venire «lanciato sul mercato», venduto a una clientela che non è più costretta ad accettarlo, sollecitata com'è da altri prodotti religiosi, in particolare quello delle sette. Pluralismo e individualismo si congiungono in questa situazione inedita di mercato dei beni religiosi: «le istituzioni religiose divengono agenzie per l'organizzazione del mercato e le tradizioni religiose diventano beni di consumo»[102].

Un'altra conseguenza della privatizzazione della religione è la dissoluzione delle comunità sulle quali poggiava: «dal momento che l'insieme della vita sociale tende ad essere retta da norme di efficienza e operatività definite pragmaticamente (con la frammentazione delle relazioni personali implicite in questo processo), la religione che in una comunità proponesse al credente quel fine assoluto, ultimo e personale che è la salvezza, ottenibile solo secondo i criteri pratici dell'azione razionale, verrebbe emarginata socialmente e culturalmente»[103]. La maggior parte degli studi empirici sul comportamento religioso vissuto nella nostra epoca, confermano questa tendenza alla privatizzazione delle esperienze religiose e, di riflesso, all'allontanamento dalle grandi istituzioni religiose tradizionali; privatizzazione che, d'altronde, non esclude una nuova sociabilità religiosa, formata da piccoli gruppi e da associazioni volontarie, dove i bisogni individuali hanno il sopravvento sugli imperativi comunitari.

Occorre spingersi oltre? Bisogna vedere in questa privatizzazione della vita religiosa la fine della religione come realtà sociale? Questa tesi è stata recentemente sostenuta da un filosofo francese, Marcel Gauchet[104]. In realtà, l'asserzione non è del tutto nuova; era presente, in embrione, in alcuni scritti di Durkheim, come quando scriveva: «La storia ha messo in luce una verità incontestabile, ed è che la religione abbraccia una porzione sempre più piccola della vita sociale. In origine, essa si estendeva su tutto; tutto ciò che era sociale era religioso; i due termini erano sinonimi. Poi, a poco a poco, le funzioni politiche, economiche, scientifiche si sono affrancate dalla funzione religiosa, costituendosi come entità separate e assumendo un carattere temporale sempre più pronunciato»[105]. Ma Marcel Gauchet radicalizza la prospettiva evoluzionistica di Durkheim; non si tratta più soltanto di trasformazione, ma di fine della religione, in quanto, secondo lui, una religione privata non è affatto religione e il Cristianesimo «diverrà la religione della scomparsa della religione»; «Dietro alle Chiese che perdurano e alla fede che permane, la traiettoria vivente del religioso in seno al nostro mondo è essenzialmente compiuta; se vi è fine della religione, questo non va

[102] *Ibid.*, p. 219.

[103] Danielle Hervieu-Léger, *Christianisme et modernité*, Cerf, Paris 1990, p. 297. Queste osservazioni riassumono un'analisi del sociologo B. Wilson, *The Contemporary transformation of Religion*, OUP, London 1976.

[104] M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, Einaudi, Torino 1992.

[105] E. Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, Paris 1967, pp. 143-144 (trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1962).

giudicato in base al deperimento della fede, ma in base alla ricomposizione dell'universo umano-sociale non solo al di fuori della religione, ma a partire, e in senso contrario, dalla sua logica religiosa originaria»[106]. Secondo Gauchet la funzione sociale della religione le è consustanziale, oppure questa non è esistita in tutta la sua pienezza che all'origine della storia umana. Di conseguenza, a mano a mano che la storia è andata svolgendosi, la religione non ha potuto evitare di logorarsi: «Indubbiamente il religioso è stato, fino ad oggi, una costante, o quasi, delle società umane; la religione, nel nostro significato, è da intendersi anche come un fenomeno *storico*, ossia definito come inizio e come fine, corrispondente, cioè, a una precisa epoca dell'umanità, alla quale succederà un'altra»[107]. Ci troviamo qui di fronte ad una inversione dello schema evoluzionistico abituale, secondo il quale, partendo dalle religioni della natura e della città (animismo e politeismo) fino alle grandi religioni universali e ai monoteismi, si sarebbe giunti ad una forma superiore del religioso e del divino; al contrario, per Gauchet, le religioni vanno scomparendo proprio perché nelle società moderne non hanno più un ruolo sociale; assistiamo alla fine della religione, perché essa non è più «la principale ordinatrice» delle nostre società. L'impoverimento religioso è stato progressivo, prima che si manifestasse l'esaurimento completo; per contro, se nelle società arcaiche vi era un'esperienza religiosa piena e completa, ciò era possibile perché il senso della vita tutta era determinato dall'esterno: l'uomo si trovava in rapporto di dipendenza assoluta da una potenza sacra da cui era stato originato e da cui riceveva tutti i principi esplicativi e tutte le regole di comportamento: «Il nostro modo di vivere, le nostre regole, le nostre costumanze, le nostre conoscenze, le dobbiamo tutte ad altri; sono esseri di natura diversa dalla nostra, gli Antenati, gli Eroi, gli Dei che le hanno stabilite e instaurate. Noi non facciamo che seguirli, imitarli e ripetere ciò che abbiamo appreso»[108]. Secondo l'autore di questa tesi, è lo Stato che ha avuto la funzione di «trasformatore sacrale» operando una prima frattura in un mondo unito; da allora la frattura non passa più fra questo mondo unitario e il suo fondamento sacro, ma all'interno di questo mondo, fra il potere politico e il resto della società. In questo modo si determina una scissione fra l'uomo (e la sua volontà di potere) e la divinità; il che spiega come la trascendenza divina verrà a poco a poco espulsa dalla sfera politica e sociale. Il Cristianesimo avrà avuto un ruolo decisivo in questo processo, avendo permesso agli individui di interiorizzare il divino, pur lasciando il mondo sociale alla sua immanenza e alla sua autonomia. È così che le società moderne hanno definitivamente tagliato il loro cordone ombelicale con la loro origine sacra. Il Cristianesimo è, dunque, all'origine della modernità nel momento che quest'ultima si definisce con lo sviluppo tecnico e con il progresso

106 M. Gauchet, *op. cit.*, p. 1 e 2.

107 *Ibid.*, p. 10.

108 *Ibid.*, p. 13.

della democrazia; cose che presuppongono tutte la diffusione parallela della secolarizzazione e dell'individualismo; tutto, ormai, si gioca nell'esistenza storica del soggetto.

Naturalmente questa tesi estrema della religione ridottasi alla sfera privata e, quindi, della fine della religione, ha suscitato parecchie reazioni. Le due principali, che possiamo accennare in questa sede, poggiano l'una sul partito preso riduttivistico e sociologico dell'autore: perché mai l'esperienza religiosa dovrebbe esaurirsi nel suo rapporto con un fondamento sociale originario?; l'altro sul ruolo del Cristianesimo: il principio dell'incarnazione, al centro della religione cristiana, non può avere come unico effetto il ritrarsi del divino dalla sfera sociale alla sfera del privato, ossia il suo allontanamento definitivo?[109]. Allo stato attuale delle cose, nessuna conoscenza etnologica permette di affermare se la religione arcaica, definita come coesistenza del sacro e del sociale, costituisca la religione piena e completa, realizzata nella sua essenza. Si potrebbe sostenere, al contrario, che l'essenza del religioso non sta nelle sue condizioni sociali di produzione, ma, al di là di queste incarnazioni sociali e storiche, nella sua visione originaria, permanente e irriducibile di un'alterità sacra.

Malgrado tutto, l'interesse della tesi di Gauchet è di attirare la nostra attenzione su certe conseguenze, esistenziali e psicologiche, di questo spostamento del religioso alla sfera del privato, tipico delle società contemporanee[110]. È, inoltre, impossibile stabilire se questo ritrarsi della religione dalla sfera del sociale sia transitorio o irreversibile: la storia può riserbarci delle sorprese.

La questione della razionalizzazione

Lo sviluppo della razionalità inerente alla secolarizzazione delle principali attività umane non ha il suo inizio nell'Illuminismo. Da Max Weber, sappiamo che dalla fine del Medio Evo agli albori del Rinascimento si assiste a un progresso generale della razionalità, non nell'economia, nell'etica e nella conoscenza, ma anche nell'arte, nella politica e nella religione. Più che una razionalità immanente nella storia, Weber intende una razionalità pratica, fatta di adattamento dei mezzi ai fini in vista di una maggiore efficacia. Questa razionalità è alla base dello sviluppo scientifico e tecnico della civiltà occidentale e, come abbiamo visto, all'epoca dell'illuminismo penetra più profondamente nell'ambito religioso con l'analisi storico-critica del dato rivelato e con la creazione di scienze religiose profane.

Negli anni Sessanta, alcuni teologi e sociologi hanno pensato che questa secolarizzazione interna della religione fosse destinata a progredire e che la fede cri-

[109] Per la discussione del libro di M. Gauchet, leggere in particolare *Disincanto del Mondo*, Einaudi, Torino 1992.

[110] M. Gauchet, *op. cit.*, pp. 299-303.

stiana del futuro sarebbe stata, si diceva, post-religiosa, cioè estranea al sacro inteso come insieme di forme simboliche, rituali e istituzionali, distinte, fino ad allora, dalle forme profane. A maggior ragione dovevano scomparire le ultime superstizioni e devozioni popolari ereditate da un Cristianesimo definito magico. L'opera di desacralizzazione della natura e della storia, iniziata dal Giudaismo antico e continuata dal Cristianesimo (soprattutto dopo la Riforma), avrebbe finito per instaurare il primato dell'etica, sostituendo il rapporto sacrale con l'universo e con gli dei, proprio dell'età religiosa, con il rapporto all'altro. L'avvento delle scienze e delle tecniche, il principio di laicità erano considerati come frutto di esigenze interne al messaggio cristiano e la demitologizzazione delle Scritture come operazione necessaria per ritrovare l'essenza del cherigma. La secolarizzazione non era vista solo come processo storico, ma come una possibilità per il Cristianesimo; tutto ciò che richiamava l'universo religioso delle società arcaiche o tradizionali, fondato sulla separazione del sacro dal profano, per esempio la figura del sacerdote come essere a parte, veniva respinto da questa nuova visione di una fede appartenente a un'epoca postreligiosa.

Queste analisi, criticate già all'epoca[111], non sono sostenute oggi che da alcuni intellettuali, convinti che questo lavoro della razionalizzazione, all'interno stesso dell'esperienza religiosa moderna, non sia ancora giunto al suo compimento. Argomentazione molto credibile di questo atteggiamento si trova, per esempio, in un testo del sociologo francese Paul Ladrière. L'autore, dopo aver giustamente enunciato che «il processo di razionalizzazione è proprio delle società moderne», ed aver riconosciuto che lo sviluppo della razionalità strumentale e le sue implicazioni tecniche sono un rischio per la società moderna stessa, si rifiuta di avallare il fallimento della ragione solo in base alla constatazione del ritorno di forme emozionali nell'esperienza religiosa di oggi: «Il ritorno del religioso e del sacro dovrebbe rivelare il clamoroso fallimento della ragione moderna ... L'operazione consiste nel presentare le forme attuali di una religione emozionale come provvidenziali decompressori di un eccessivo razionalismo della società. Essi (alcuni sociologi) finiscono per trasformare il, ritorno del religioso, in una nuova religione, la sola capace di offrire un avvenire alle nostre società prigioniere della loro stessa opacità»[112]. Con questa premessa, l'autore sviluppa la sua critica, dicendo: «l'ambiguità sta nel prendere per fallimento della ragione ciò che, in realtà, non è altro che il suo squilibrio interno nel momento in cui la razionalità burocratica e tecnocratica cerca di estendere il proprio dominio su altre forme di razionalità. La via d'uscita da questo sconvolgimento dipende da un lavoro della razionalità su se stessa. Su questo punto essa non ha da prendere nessuna

[111] J. Danielou, *L'oraison problème politique*, Fayard, Paris 1965.

[112] P. Ladrière, *Une crise interne de la rationalité* in *Documentation française - Retour du religieux?*, n. 650, 15 febbraio 1991, p. 61.

lezione dalla religione»[113]. Ladrière termina il suo articolo perorando «il rifiuto di qualsiasi risacralizzazione», il compimento del «disincanto (nel senso di liberazione dall'incantesimo) del mondo», il perseguimento da parte del Cristianesimo della propria razionalizzazione, di cui i teologi dell'*Aufklärung* non saranno stati che una tappa fra le tante, auto-razionalizzazione del Cristianesimo che deve rimanere legato «al lavoro attuale della razionalità su se stessa»; e conclude: «forse, a questo punto, la trascendenza divina non si è ancora separata dall'immanenza del sacro perché sia definitivamente assicurato lo spazio per l'autonomia umana e perché sia già portato a termine il compito razionalizzatore di un Cristianesimo desacralizzante». Questo testo, che non richiede commento, tanto è chiaro il suo proposito, rappresenta la versione ottimistica dell'eredità dei Lumi applicata alla religione; tuttavia rimane sempre più isolato, in quanto oggi, contrariamente agli anni sessanta, i teologi e i sociologi preferiscono mettere l'accento sui limiti della secolarizzazione e sulle contraddizioni della razionalità.

I limiti della secolarizzazione

Lo sviluppo delle scienze e delle tecniche, l'estendersi della razionalità strumentale a tutti i settori della vita, la laicizzazione continua del potere politico e delle principali istituzioni pubbliche ci ricordano che stiamo vivendo in una società parzialmente secolarizzata e che vi sono ben poche possibilità che la cosa vada diversamente nel prossimo futuro. Tuttavia, i limiti di questo processo appaiono nettamente:

— La razionalità non può pretendere né di sopprimere, né di arrivare ad una trasparenza totale delle antiche espressioni religiose a base di miti, simboli e riti. Anzi, le nostre società così dette secolarizzate continuano a produrre il loro proprio immaginario, a elaborare il loro proprio sacro, spesso selvaggio, e a produrre i loro propri miti[114].

— Non è possibile stabilire la legittimità del potere politico sul solo esercizio della ragione: quando tenta di farlo, il potere dello Stato è portato a esercitare un influsso divoratore sulla società, o a cercare fuori di sé un principio di legittimità: «La storia abbonda di esempi del genere, in cui, ben lungi dall'affermare soltanto il possesso pacifico della propria forza, il potere politico sembra aver bisogno di cercare una legittimazione di ordine diverso da quello che gli viene riconosciuto da un freddo calcolo razionale (quello di essere un organo necessario per il funzionamento sociale). Il potere si dà allora un supplemento di legittimità, pretendendo di incarnare il Benessere (futuro), la Classe emancipatrice

[113] *Ibid.*, p. 62.

[114] Su questo argomento segnaliamo i lavori di M. Eliade, R. Bastide, G. Durand; per le mitologie e i rituali politici cfr. le opere di J-P. Sironneau, C. Rivière, P. Girardet e altri.
C. Rivière, A. Piette, *Nouvelles idoles nouveaux cultes*, L'Harmattan, Paris 1990.

dell'umanità, la Nazione perenne, la Razza dei migliori, il Sapere cosciente di sé, ecc.»[115]. Il nostro tempo ci insegna che non basta rinunciare alle vecchie credenze e sottomettersi agli imperativi di una politica razionale per raggiungere la pace civile e l'armonia sociale; su questo punto le promesse dei filosofi dei Lumi hanno fatto scintille.

— Peraltro, il fondamento razionale della morale che gli illuministi, ratificando Kant, speravano di sostituire al fondamento religioso tradizionale, appariva troppo fragile; ne è risultata sia una critica genealogica dei valori morali tradizionali, nella prospettiva nietzschiana, sia un relativismo che distrugge, fin dalla base, l'idea stessa di valore[116]; lo sviluppo della secolarizzazione è andato di pari passo con una profonda crisi morale: «Ben lungi dallo sfociare in una collettività in pieno e felice possesso dei propri punti di riferimento, la secolarizzazione produce società in permanente conflitto sulle ragioni stesse dell'agire, del decidere, del convivere o anche, semplicemente, del vivere»[117].

In breve, per non perdersi, una società parzialmente secolarizzata, deve riconoscere la necessità di limiti a questo duplice processo di razionalizzazione e secolarizzazione. Lo sviluppo progressivo e irreversibile del pensiero scientifico non deve ostacolare il libero gioco del pensiero mitico e religioso. Una lucida riflessione sulle società moderne invalida il progetto utopico dell'Illuminismo secondo il quale, grazie alla ragione, la società umana potrebbe divenire assoluta padrona di se stessa, concepirsi come oggetto manipolabile o come artificio da costruire e non più come un dato di natura. A quanto pare, non siamo riusciti a dare una risposta alla domanda fondamentale posta dalle filosofie politiche del XVIII secolo: come eliminare la violenza inerente a ogni gruppo umano? Rifiutandosi di postulare un'istanza trascendente capace, mediante la definizione di norme e valori, di vincere la violenza, le nostre società sono state portate sia ad elaborare fragili procedure razionali — la legalità democratica non comporta necessariamente il riconoscimento di una legittimità —, sia a sacralizzare certe ideologie, col rischio di deviazioni totalitarie.

La rivincita del simbolico e il risorgere della religiosità

La secolarizzazione di una società non provoca mai una desacralizzazione totale; più che di eclissi o scomparsa del sacro, si dovrà parlare di metamorfosi o di spostamento; l'avevamo già visto a proposito del fenomeno delle «religioni secolari»[118]. Da due decenni, nella sfera propriamente religiosa, alcuni fenomeni hanno attratto l'attenzione dei sociologi: «ritorno del religioso», «nuovi movi-

[115] P. Valadier, *op, cit.*, p. 518.

[116] A. Bloom, *L'âme désarmée*, Juillard, 1987.

[117] P. Valadier, *op. cit.*, p. 519.

[118] J-P. Sironneau, *op. cit.*, pp. 188-200.

menti religiosi», sono i termini più comunemente usati per identificarli. Se l'espressione «ritorno del religioso» è discutibile e ambigua, è nondimeno difficile non rendersi conto che questi fenomeni sono una chiara smentita alle previsioni di parecchi sociologi e teologi degli anni Sessanta, convinti dell'inesorabile eclissi del sacro e del religioso. Ben inteso, i «nuovi movimenti religiosi» non chiamano in causa il processo globale di laicizzazione e di secolarizzazione, ma vanno nella direzione delle aspettative dell'Illuminismo riguardanti l'avvento di una «religione razionale»[119]. Infatti, più che alla ragione, essi fanno appello all'«irrazionale», all'emozione, all'affettività.

Fra queste recenti manifestazioni emergono i movimenti di risveglio, fondamentalisti o pentecostali (carismatici), le comunità che adottano contenuti religiosi d'origine orientale o estremo-orientale (Buddismo, Induismo, Sufismo), i movimenti orientati allo sviluppo personale, ma che ricorrono a tecniche insieme terapeutiche e spirituali (Scientologia, Meditazione trascendentale, ecc.), le nuove sette a tendenza sincretica e gnostica, le comunità di origine ecologica, che accolgono aspirazioni religiose o millenaristiche (attesa di una catastrofe indotta dalla volontà prometeica di controllo e distruzione della natura), a cui va aggiunto il Movimento New Age, col suo gusto per l'astrologia e la magia. Chiaramente, si tratta di aspirazioni vaghe più che di movimenti dai contorni ben definiti; in ogni caso, l'emozione vi regna sovrana, tanto che si è arrivati a parlare di «religioni di comunità emozionali»[120]; ma, per il nostro scopo, è soprattutto significativo il fatto che questi movimenti siano i veicoli di una critica radicale dei valori della modernità, specialmente della credenza nelle capacità illimitate della ragione. Il disordine generalizzato delle società moderne esige, secondo loro, una conversione concepita come rifiuto degli ideali illuministici e, insieme, dell'individualismo utilitaristico, che ne è il prolungamento odierno.

Tuttavia, sotto alcuni aspetti (ricerca dello sviluppo personale, culto dell'io, predilezione per l'affettivo), queste correnti manifestano un individualismo della coscienza di sé del tutto compatibile con una società secolarizzata. Non avendo un progetto collettivo, esse contribuiscono a mantenere la distinzione fra vita sociale burocratizzata e secolarizzata e vita privata, sentita come rifugio dei valori affettivi, morali e religiosi, espressione e, allo stesso tempo, contestazione della modernità; esse contribuiscono a colmare il vuoto psicologico e ontologico, frutto dell'anonimato della grande città, del pragmatismo e utilitarismo ambientali; permettono, inoltre, ai loro seguaci, con il calore del piccolo gruppo, di aprirsi al sacro: in questo, esse costituiscono un freno al processo di secolarizzazione. Del resto, questa contraddizione «fra processo di secolarizzazione e il ri-

[119] Su questo argomento esiste un'ampia letteratura. Si suggerisce in particolare: Danielle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau Christianisme*, Cerf, Paris 1986, cap. IV, pp. 139-185; cap. V, pp. 228-289 (trad. it. *Verso un nuovo Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 1989).

[120] F. Champio, D. Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris 1990.

sveglio contemporaneo degli interessi religiosi», costituisce secondo D. Hervieu-Léger, il paradosso proprio della modernità: «la modernità abolisce la religione, in quanto sistema di significati e motore degli sforzi umani, ma, nello stesso tempo, crea lo spazio-tempo di una utopia che, nella sua stessa struttura, presenta affinità con una problematica religiosa del compimento e della salvezza»[121]. La secolarizzazione, dunque, non coincide con la desacralizzazione.

In questa ottica, non è quindi possibile passare sotto silenzio alcuni sforzi di ricomposizione del cattolicesimo odierno, in quanto si pongono come antidoti alla laicizzazione e alla secolarizzazione moderne. Il movimento di *Comunione e Liberazione*, in Italia, ne è l'esempio più manifesto. Quando l'Azione Cattolica aveva la tendenza ad accettare come fatto irreversibile il laicismo dominante e cercava di adattarvisi, a rischio di perdersi, questo movimento non esitò, nelle condizioni tecniche e politiche della società di oggi, a denunciare il fallimento di una certa ragione moderna e a rivendicare a un movimento cattolico una nuova visione, ad un tempo religiosa, politica e culturale[122]. Si è parlato di integralismo: in realtà, per questo movimento di giovani cattolici, si tratta di ritrovare la capacità di avere un peso sulla società attuale e di trasformarla; con questo scopo si sono costituite, in seno alle grandi metropoli, delle autentiche comunità di giovani credenti che hanno, inoltre, preso l'iniziativa di parecchie nuove istituzioni (centri culturali, cooperative, movimenti politici, scuole e stampa specialistica). A prescindere dall'attività prescelta, l'ispirazione religiosa è sempre centrale: si tratta di ridare un fondamento sacro all'organizzazione della società, di rifare un cammino inverso a quello dell'Illuminismo.

Tutti i fatti e gli argomenti sopra esposti contribuiscono a rendere sempre meno pensabile l'idea di una società interamente razionalizzata e secolarizzata. La posterità razionalista dell'Illuminismo avrebbe dovuto essere più attenta di quanto lo fu alle lezioni dell'antropologia e della fenomenologia religiosa contemporanea, ossia quella di Van der Leeuw, di Max Scheler, di Roger Bastide, e, più recentemente, quella di Mircea Eliade, Henry Corbin e Julien Ries. Percorrendo «i cammini del sacro nella storia»[123], essa avrebbe dovuto apprendere che l'*homo religiosus* è sempre presente nel centro stesso delle vicissitudini della modernità; la razionalità non potrà mai distruggere la forza dell'immaginario; potrà, tutt'al più, combatterla come superstizione, o rifiutarla. Nella nostra epoca è sorprendente la sopravvivenza e, all'occasione, la rinascita di miti e simboli antichi che, come ha dimostrato Gilbert Durand, costituiscono il patrimonio immemorabile dell'umanità; quello che il pensiero illuministico non è riuscito a vede-

[121] D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 224.

[122] S. Abruzzese, *Comunione e liberazione*, Identité catholique et disqualification du monde, Cerf, Paris 1989 (trad. it. *Comunione e Liberazione. Identità religiosa e disincanto laico*, Laterza, Roma-Bari 1991).

[123] J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1990.

re, abbagliato com'era dalla luce della ragione moderna, è quanto profondamente radicata nello psichismo umano sia la simbologia e quanto imperiosa sia la necessità per ogni comunità umana di appoggiarsi ad un'alterità trascendente e fondatrice: «Non vi è città concepibile senza riferimento al sacro, ossia senza potere di identificazione. È, d'altronde, una delle difficoltà del pensiero laico, quella di doversi costruire contro ogni principio di alienazione, senza ignorare l'esigenza minimale di significato e di relazione, utile a definire ogni esistenza individuale»[124]. I teologi cristiani più aperti alla modernità e più preoccupati di salvaguardare «l'autonomia delle realtà terrestri» riconoscono oggi che l'uomo non può realizzarsi che iscrivendosi in un «sistema di relazioni simboliche, che non si può dare come individuo, ma che riceve»; «questa rete di rapporti simbolici (ivi compresi i loro veicoli: miti, riti, credenze)» non può in nessun caso rappresentare «uno stadio transitorio dell'umanità, che si potrebbe tentare di superare entrando infine nell'era dell'autonomia e della conquista di sé per mezzo di sé stessi»; «una società che non vuole soccombere alla distruttrice logica totalitaria» è nella necessità « di porvi, o di lasciarsi porre, un'istanza che non riesce a dominare, una alterità che, ben lungi dall'alienare, la trasforma in società umana e non in oggetto da manipolare»[125].

[124] M. Augé, *Le sacré aujourd'hui*, conferenza organizzata presso il Collège de France dall'Union rationaliste sul tema *La cité et le sacré*, marzo-aprile 1989.

[125] P. Valadier, *op. cit.*, p. 522.

LE ROTTURE CONTEMPORANEE E IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO

di
Olivier Clément

1. Che cos'è la secolarizzazione? Prima lettura

Oggi per la prima volta nella storia la cultura occidentale, che unifica il pianeta, appare come una cultura aperta, problematica, profana, senza autorità spirituale riconosciuta né ideologia religiosa dominante e unificante. I diversi ambiti dell'esistenza collettiva, il campo politico, sociale e culturale, si sono a poco a poco emancipati da ogni riferimento cristiano. La scienza, le tecniche, i saperi e le arti, lo Stato e la vita economica si situano ormai fuori della sfera cosiddetta «religiosa». Lo Stato non pretende di governare la Chiesa — o le Chiese —, né la Chiesa lo Stato. La filosofia ormai da lungo tempo non è più «ancella» della teologia. Per una stessa realtà esistono numerosi approcci, che sono indipendenti l'uno dall'altro e non conoscono una regolazione unica. Ogni sapere dipende dalle proprie norme specifiche. La «religione» è diventata da tempo uno scompartimento della cultura, accanto agli altri — scientifico, sportivo, estetico, psicologico, ecc. Dalla fine del medioevo, soprattutto nell'epoca barocca e «sulpiziana», i personaggi «religiosi» rappresentati dall'arte hanno degli atteggiamenti del tutto artificiali: gli occhi arrossati dalle lacrime e levati al cielo, mentre i «putti» più che altro testimoniano la sensibilità pedofila degli artisti!

La società secolarizzata tuttavia conosce un'ideologia diffusa, non costrittiva, ma che impregna le anime semplici, in particolare attraverso i mass media. Quello che così viene presentato è il sistema di lettura di un mondo limitato a se stesso, una sorta di empirismo del visibile e di soggettivismo del piacere. Al termine, al cuore stesso dei nostri limiti, in un mondo di ambivalenze che non conosce nessun superamento, la psicanalisi, ormai massicciamente diffusa, si presenta come detentrice del potere assoluto. Narcisismo ben ordinato.

L'individuo, liberato dai comunitarismi al tempo stesso pesanti e protettori

delle civiltà agro-monastiche, non ha più speranza escatologica e unificante. Già da molto tempo, dopo i dogmi cattolici del XIV secolo e le concezioni protestanti del XVI, la salvezza comune si era sbriciolata in salvezza individuale, aveva quasi dimenticato la grande attesa della Parusia e la sua anticipazione nella celebrazione dei «misteri» e nell'esperienza ecclesiale. Il recente *Catechismo universale* della Chiesa cattolica è succinto e scarno riguardo ai «fini ultimi». Nello studiare il XVIII secolo, gli storici osservano che l'affermazione delle parole chiave «progresso» e «felicità» coincide con l'indebolimento della fede nell'Aldilà e nel Secondo Avvento.

Le filosofie tedesche del XIX secolo hanno tentato di ritrovare questa fede ma sempre all'interno della sfera razionale, abbassando l'escatologia nella storia. Esse hanno così preparato sia la prima guerra mondiale sia i totalitarismi che l'hanno seguita e che essa ha parzialmente generato: il nazismo, ritorno «secolarizzato» delle religioni arcaiche della terra e del clan, il comunismo, ultima eresia messianica della tradizione giudaico-cristiana.

La seconda guerra mondiale ha vinto il nazismo, per sempre screditato dal ricordo di Auschwitz. Il progresso delle scienze e delle tecniche e le mentalità che esso favorisce hanno determinato la caduta del comunismo. Oggi si arriva a una società il cui scopo è di realizzare al massimo grado su questa terra (non esiste un «altrove») la pienezza dell'esistenza presente. Il nulla ineluttabile e represso abolisce l'idea di risurrezione: l'investimento pubblicitario del desiderio nella moltiplicazione dei bisogni rende impensabile il passaggio attraverso la croce e l'ascesi tradizionale che cercava di limitare i bisogni per restituire il desiderio al suo slancio propriamente spirituale. Il Natale ha assunto un carattere folcloristico ma resta importante come festa della nascita e della «vita», mentre la Pasqua per i più ormai non è che un momento in cui aumenta il consumo di cioccolato.

Ignorando il «cielo» l'uomo di oggi ritrova la «terra». Si pensi alle grandi transumanze turistiche invernali o estive! Lo stesso sviluppo della tecnica provoca una sorta di esplosione della società urbana. La terra, l'*eros*, il corpo sono freneticamente esaltati, contro un cristianesimo che, nella sua storia, non ha smesso di distaccarsene. La diffidenza cristiana verso l'*eros* fu senza dubbio necessaria per garantire, contro i fatalismi umani e le estasi sincretistiche, la piena affermazione della persona, e soprattutto della donna, a lungo considerata come semplice riproduttrice (gli storici hanno mostrato come in Europa occidentale il ritardo dell'età del matrimonio abbia favorito la maturazione intellettuale delle giovani).

A poco a poco, tuttavia, l'*eros* è stato meno illuminato dal rapporto personale (con l'altro e con Dio) di quanto sia stato screditato e negato (il dualismo dell'antichità che ormai stava tramontando aveva d'altronde fortemente segnato il monachesimo originario). Allora è venuta la rivolta della vita, dell'amore, della bellezza. A partire dalla fine del XIX secolo sono state compiute esplorazioni prodigiose: malgrado il loro innato pessimismo, dal suicidio di Weininger all'i-

stinto di morte freudiano e alla gnosi amara di Lacan, esse hanno condotto, passando attraverso l'America, all'esaltazione unilaterale del principio di piacere. La donna è arrivata a controllare la propria fecondità e dunque a potersi comportare come fino a poco prima facevano gli uomini. Afrodite sorge ancora dal mare, luccicante e vellutata come le anonime attricette delle pubblicità paradisiache.

Quanto alla terra, la Chiesa in Occidente se ne è distaccata fin dal XIII secolo, con la civiltà urbana e lo sviluppo degli ordini mendicanti. La concentrazione affettiva su Gesù, il «Dio e la mia anima» individuale, il tormento, non meno individuale e soggettivo, della giustificazione hanno contribuito a svellere i radicamenti cosmici, così come una certa iconografia del peccato originale segnava l'*eros* di una macchia pressoché indelebile.

Oggi, contro questa lunga disincarnazione, la «carne» afferma, non senza una sorta di furore, la sua liberazione arrogante o gioiosa e la Chiesa, davanti all'ebbrezza del corpo, si trova le mani vuote. I suoi precetti restano morali, diventano pignoli, perfino spudorati, si interpongono tra i giovani e l'annuncio evangelico.

Fuori delle Chiese, e anche nelle Chiese non senza tensioni o problemi, si tenta di «prendere coscienza» del proprio corpo armonizzandolo ai ritmi cosmici. I poeti hanno cercato nuovi nomi del divino nella bellezza del mondo, nella densità della *physis* evocatrice per Heidegger del mistero dell'essere. Qua e là, soprattutto in Germania, aumenta la volontà di non dominare più la natura ma di fondersi in essa. Vi ritorneremo nel presentare la «nuova religiosità».

2. *Origini della secolarizzazione*

Il fattore più evidente in questo processo storico sembra l'avvento di ciò che potremmo chiamare la «ragione strumentale». Essa si è imposta non durante il Rinascimento, impronta di una religiosità cosmica, ma nella seconda metà del XVII secolo, quando il telescopio ha permesso di vedere il mondo come un immenso meccanismo. La ragione strumentale non si limita a scoprire i rapporti delle cose come faceva la ragione antica, che si potrebbe definire soprattutto contemplativa. Essa vuole dominarle e utilizzarle. Per questo non ne trattiene se non gli aspetti misurabili, quantitativi, lasciando da parte quelle «qualità seconde» sulle quali si fondava l'approccio simbolico. Questo nuovo rapporto con il reale ha dunque portato a ciò che Max Weber chiama il «disincanto del mondo». Si tratta di un lento passaggio — già abbozzato dalla filosofia greca — dal mito al concetto o, per dirla con Heidegger, dall'essere agli «essenti»: volontà di comprensione (la parola tedesca che indica questo concetto, *Begriff*, lo richiama chiaramente) al termine della quale il mondo del concetto arriva a quello delle macchine.

Tuttavia questa evoluzione non sarebbe stata possibile senza il sostegno della tradizione biblica, giudaico-cristiana. È proprio essa, a quanto sembra, che ha permesso il passaggio dalla razionalità contemplativa alla razionalità strumentale.

La Bibbia ha stabilito la consistenza propria e la non-divinità del cosmo, né vortice di magie (Babilonia), né manifestazione illusoria (l'India), né materialità malefica del corpo-tomba (i dualismi), ma creazione di Dio, specchio della Sapienza, suscitato dal suo Verbo e, diranno i Padri della Chiesa, dalle sue «idee-volontà», ben diverse dalle «idee» platoniche. Il divino non è più immerso nella natura sacra e nell'estasi sessuale. Una distanza infinita si introduce tra il creato e l'increato. Il «disincanto» del mondo comincia con il racconto della creazione nel libro della Genesi: astri, bestie e piante sono spogliati della loro divinità. La lotta dei profeti contro l'idolatria, contro il cosmo magico troverà il suo compimento in quella dei monaci. Il Vangelo elimina definitivamente l'opposizione tra il puro e l'impuro («non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo», e Gesù non evita la donna che soffre di flussi di sangue), rifiuta di interpretare la malattia o la disgrazia come una punizione, come una conseguenza del peccato (la torre di Siloe, il cieco nato), distingue il regno di Dio e quello di Cesare, liberando il campo secolare e aprendo lo spazio della libertà dello spirito. Il Dio che si manifesta nell'umiltà e nella *kenosis*, il Dio crocifisso su tutto il male del mondo fonda la libertà regale dell'uomo e si manifesta non nella sfera del sacro ma in un volto di uomo, in definitiva in ogni volto di uomo.

È vero che la «desacralizzazione» del mondo da parte della tradizione giudaico-cristiana doveva permettere la sua trasfigurazione attraverso la persona in comunione. Trasfigurazione abbozzata dalla cristianità medievale la cui opera di bellezza ci «incanta» ancora, ma anche paralizzata a causa sua nella misura in cui essa ha gravemente peccato contro la libertà dello spirito e tentato di ricostruire una società sacrale cementata dall'odio dell'altro, dell'eretico, dell'infedele, dell'ebreo. Nella storia del cristianesimo occidentale si iscrivono, sullo sfondo, incontestabili deviazioni. La tragica eredità dell'agostinismo da una parte — il piccolo numero degli eletti, la sorte dei bambini morti senza battesimo, l'interpretazione del *compelle intrare* — e dall'altra la diminuzione del ruolo dello Spirito hanno portato come a un'opposizione tra il Padre e il Figlio (che culminerà nel XIX secolo nella dialettica del padrone e dello schiavo) e quasi una rottura della divino-umanità, di quell'unione senza confusione e senza separazione del divino e dell'umano che aveva definito nel 451 il concilio di Calcedonia. Così si sono contrapposti rovinosamente nell'ultimo secolo i diritti di Dio e i diritti dell'uomo[1].

Nello stesso tempo la concezione anselmiana della redenzione, malgrado il

[1] Opposizione che ritorna oggi in quella tra l'Occidente (i diritti dell'uomo) e l'Islam (i diritti di Dio). L'Islam non dà altro senso alla libertà se non quello che designa una condizione sociale (l'uomo libero rispetto allo schiavo) e vuole punire con la morte il blasfemo e l'apostata.

Cantico delle creature di san Francesco, ha portato alla sopravvalutazione della Croce, a un certo oblio della dimensione pan-umana e cosmica della Risurrezione. La teologia bizantina delle «energie divine» si è occultata con la caduta di Costantinopoli. La terra e la sua dimensione sacramentale sono state dimenticate dal cristianesimo. L'etica protestante ha temperato la volontà di potenza della società tecnica, pur mantenendo verso il cosmo un atteggiamento anzitutto di dominio.

Non ci si deve dunque stupire se la secolarizzazione, nel meglio e nel peggio, sia stata in gran parte opera delle Chiese stesse. A partire dalla *devotio moderna*, alla fine del medioevo, e poi con la Riforma e la Controriforma, una società urbana, laica, ha elaborato un tipo di religione che consiste soprattutto in una «purezza» morale. Si assiste dappertutto a una lotta accanita condotta dagli uomini di Chiesa contro la religione popolare fortemente radicata nei ritmi cosmici. Un sintomo fortissimo ne è il rogo delle streghe, testimoni terrificanti della femminilità tellurica, della sacralità della terra. La Chiesa, nel suo stesso sforzo di presenza al mondo, si è trasformata sempre di più in scuola di morale, a detrimento della sua potenza di trascendenza e di risurrezione. Il collocamento a riposo, nella Chiesa cattolica, dei vescovi a settantacinque anni, la *diminutio capitis* dei cardinali a ottanta evidenziano la vittoria del criterio di utilità, tipico della società secolarizzata.

3. *Alcuni effetti della secolarizzazione*

Gli effetti benefici della secolarizzazione sono evidenti. La cultura occidentale, liberata dall'influenza clericale, è letteralmente esplosa in tutte le direzioni. Essa ha «accerchiato» il pianeta, ha esplorato il cosmo dall'infinitamente piccolo all'infinitamente grande, compreso il corpo dell'uomo e la sua psiche (si è potuto dire che dall'uomo delle caverne si era passati alle caverne dell'uomo!), ha permesso stupefacenti creazioni artistiche, dalla grande pittura a olio al romanzo polifonico, passando attraverso l'alta creazione musicale.

Nel nostro secolo la donna ha cominciato a liberarsi e ad accedere alle responsabilità e alle creazioni della cultura e della società. All'inizio essa tentava di essere come l'uomo; ora si afferma ma preservando la sua femminilità.

La durata della vita è aumentata, il numero degli uomini si è moltiplicato.

La nostra cultura si vuole eterogenea, capace di autocritica, mai sicura delle proprie basi così come delle proprie conquiste. È una cultura aperta, che tende ad assumere le arti e i miti delle altre culture man mano che li distrugge; il suo movimento profondo è la «ricerca», la sua filosofia implicita *filosofia dell'altro*, accolto nella sua alterità (mentre l'esigenza delle società «tradizionali», e fino a poco tempo fa dei totalitarismi, è l'unità). Politicamente questa cultura si esprime nella democrazia pluralista, sempre da reinventare, nella quale nessuno ha il

diritto di imporre la propria verità. Qui è ancora la saggezza protestante che ha la meglio: la funzione dello Stato non è di trasformare la società in paradiso, ma di evitare che diventi un inferno.

Tuttavia si conoscono anche gli effetti ambigui, temibili, di una simile civiltà. Il 20% della popolazione mondiale consuma l'80% delle risorse del pianeta. Le società ricche del «nord» sono in crescente contrasto con le società povere del «sud», devastate da endemie, e anche con le società incerte e caotiche dell'«est». Per di più questa scissione si introduce all'interno di ogni tipo di società: il «nord» ha i suoi emarginati, il «sud» i suoi nuovi ricchi, l'«est» i suoi mafiosi.

La cultura occidentale, nel momento in cui tende ad assumere tutti gli aspetti dell'«avventura umana», destruttura le altre culture — prima di tutto nelle anime — e in ultima analisi la propria eredità. La ragione strumentale, con le sue macchine per sognare — dalla televisione agli «spazi virtuali» —, penetra e condiziona la psiche collettiva e disintegra i grandi riferimenti simbolici che incessantemente hanno protetto e fecondato l'umanità. Lo stesso vale per il rapporto tra maschile e femminile, compromesso al punto tale che l'omosessualità si banalizza (e si vanta), come per il rapporto paternità o maternità-filiazione, denunciato dapprima come oppressivo e ora oggetto di una nostalgia fusionale, quella dell'incesto. L'estetismo, ambito preferito dell'omosessualità, è perciò invaso da forme non legate tra loro, incoerenti, che suscitano una sorta di nervosismo sodomitico. L'incesto concorre con la droga a impedire la crescita dell'individuo, a spingerlo verso il sincretismo delle sette o l'ebetismo di un sogno vegetale.

L'implicito assioma che si deve fare — senza interrogarsi sulle conseguenze — tutto ciò che è tecnicamente possibile fare porta alla distruzione della natura e al rischio di un suicidio dell'umanità. Con la rarefazione del manto d'ozono il cielo si squarcia, il mare materno è insozzato, alcune specie animali o vegetali scompaiono irrimediabilmente.

La biologia resta affascinata da una sorta di prometeismo, l'esplorazione e il controllo del patrimonio genetico rivelano capricci, mostruosità, commercializzazione e plagio del corpo umano: oggi nel terzo mondo molti bambini sono uccisi o mutilati per permettere un vantaggioso commercio di organi verso i paesi più ricchi.

Giunge così il tempo del nichilismo. La rivelazione biblica ha stabilito l'unicità di ogni uomo, ma la risurrezione è dimenticata. La nostra civiltà è circondata dal nulla, segretamente dalla morte, per quanto sia soffocata, dall'angoscia e dalla fascinazione. Per lungo tempo lo sviluppo della scienza e della tecnica non ha sensibilmente intaccato l'etica tradizionale. Quest'ultima oggi si inaridisce e si ha come il presentimento, in questa fine del XX secolo, di una sorta di buco nero che si apre nel cuore della nostra cultura e al cui fondo non resterebbero che lo spettacolo, lo schermo, l'erotismo, la violenza e la droga.

La penetrazione brutale delle tecniche e delle mentalità occidentali nelle cul-

ture divenute periferiche determina a volte un'immensa rovina: è il caso per esempio dell'Africa nera, votata alla magia e all'AIDS. Altrove si producono reazioni di chiusura e di integralismo: è il caso dell'Islam che, minacciato dalla modernità occidentale, si irrigidisce in un gigantesco rifiuto. Ora, lo stesso integralismo è una forma di secolarizzazione e, paradossalmente, di occidentalizzazione. Esso infatti riduce il religioso all'ideologico che si vorrebbe totalizzante, più o meno come lo furono i totalitarismi dell'Occidente. Il religioso effettivamente è staccato dal suo nucleo incandescente: i Balcani oggi sono un deserto spirituale, l'Islam rinnega la sua tradizione mistica (quest'ultima parola è formalmente proibita in Arabia Saudita). Resta un'appartenenza *contro*, che fa sanguinare le grandi cicatrici della storia e spinge le religioni così «ideologizzate» sia al ghetto sia a diverse forme di fascismo.

4. *La nuova religiosità*

La reazione al nichilismo non porta solo a un approfondimento del cristianesimo, di cui parleremo in seguito: essa si afferma prima di tutto, e in modo assai vistoso, in una «nuova religiosità».

Si assiste contemporaneamente a una scoperta delle religioni orientali e al ritorno di un sacro arcaico, l'una e l'altro adattati al gusto del momento. Il riduzionismo dell'Occidente moderno esplode, l'esuberanza del mondo psichico e spirituale aumenta, il buddismo invade antiche terre cristiane con, tra le altre, l'emigrazione dai monasteri tibetani. L'astrologia ha una vasta diffusione, i giornali pubblicano giorno dopo giorno la situazione dei vari segni dello zodiaco, alcune aziende utilizzano queste corrispondenze astrali per selezionare i candidati a un impiego. Certi uomini di affari si «ri-energizzano», si «sovradimensionano» partecipando a seminari di arti marziali e di zen, esportazioni giapponesi, perfino a sedute di vudù, di sciamanismo, o a sessioni di «esicasmo», tanto più traboccante di ciarlataneria quando si sa che i monaci, nell'Oriente cristiano, consacrano la loro intera vita a questo metodo senza mai separarlo da un impegno nella vita sacramentale della Chiesa e da un'obbedienza ai «comandamenti» di Cristo.

Non si parla più di «religione» ma di «spiritualità», non della preghiera, che è una relazione, ma della meditazione, che è un'interiorità, e per conseguenza non della fede, che è fiducia in una presenza-assenza personale, non senza rischi, ma di un'esperienza «scientificamente» garantita. Alle angosce apocalittiche dell'anno 2000 si sostituisce l'annuncio, ottimista, esaltante, di un'età nuova, *New Age*, astrologicamente assicurata dal passaggio dall'«era dei Pesci» a quella «dell'Acquario». Allora cambierà il «paradigma» che determina la sensibilità collettiva di un'epoca. Al «paradigma» meccanicista, materialista, tecnicista, succederà un

«paradigma» di luce e d'amore, una coscienza planetaria che armonizza tutti i piani dell'esistenza e unifica l'uomo con l'uomo e l'umanità con l'universo. Questo «paradigma» nuovo escluderà totalmente sia lo scientismo sia il cristianesimo. Non si ridurrà più la realtà al suo «esterno» misurabile e calcolabile, si escluderà anche la concezione di un dio «individuale» — uno, o tre, «individui» nel cielo—, spia e tiranno responsabile di tutto il male del mondo. Si accusa una religione che non ha più il senso del sacro, una Chiesa moralizzatrice e castratrice, la «nevrosi cristiana» davanti alla donna e alla sessualità. Gesù è ormai solo un *avatara*, nel senso indù, cioè una delle numerose manifestazioni del Cristo al tempo stesso cosmico e interiore, al quale ciascuno partecipa direttamente; infatti ciascuno, in ultima analisi, è Dio, secondo le celebri equazioni indù: «Tu sei Quello» e *Atman*, l'Io = *Brahama*, il divino. Già alcuni teologi cristiani, come Drewermann, riprendendo l'idea di Jung secondo la quale Cristo appare come il simbolo dell'Io, vedono soprattutto nella Scrittura una simbolica della vita interiore, e perciò concludono — come del resto certe recenti vite di Gesù — che non vi è in essa alcuna verità storica: il simbolo o la storia, e non la storia come simbolo!

Il sacro arcaico, soffocato dai grandi monoteismi, sia da quello biblico sia da quello coranico, risorge con una forza ancora più grande tanto da continuare ad esprimersi nel buddismo del Grande Veicolo, da esso rimodellato, o nel taoismo, tentato dalle magie. L'India stessa conosce il potente ritorno del tantrismo per il quale il mondo, se è un'illusione, è anzitutto un fantastico gioco divino, a cui bisogna aderire con tutta l'intensità della vita. In tal modo riaffiora — così presente nello scintoismo — tutto un fondo sciamanico: lo sciamano, come sappiamo, «viaggia» nei livelli nascosti dell'esistenza universale, e ciò gli permette di comunicare anche con i morti. Dovunque, per l'uomo si tratta di «cosmizzarsi», di dilatarsi su scala cosmica per fondersi in un divino impersonale.

Questo tipo di sacralità, sempre più conosciuto, e perfino idealizzato, in Occidente, vi risveglia molteplici esoterismi, sia di una certa portata spirituale come l'alchimia, alcune forme di astrologia o dei tarocchi, sia di livello assai inferiore come lo spiritismo, la teosofia, la magia bianca o nera. Tra questi due livelli si potrebbe porre l'antroposofia, il cui successo è stato e resta grande in Europa centrale e perfino in Russia; d'altronde non si può negare l'alto valore di certe sue applicazioni, che si tratti di pedagogia o di conservazione del suolo.

Oggi questa reviviscenza di un sacro arcaico od occultizzante pretende di intervenire in stretto legame con le ricerche scientifiche più attuali, in particolare nel campo della fisica e della psicologia (e parapsicologia). Già Oppenheimer, quando metteva a punto la prima bomba a idrogeno, recitava la *Bhagavad-Gita*. Molto più recentemente Prigogine diceva: «Le scoperte della scienza nel campo delle particelle elementari e in quello della cosmologia sono state tali da farci

provare un sentimento di stupore. Questo sentimento può assumere la forma dello zen buddista o dell'appartenenza a una religione qualsiasi»[2].

Il divino appare così come Spirito, Coscienza, Energia, come la profondità e l'unità del cosmo. Quelli che sono giunti ai confini della morte ricordano una luce dolce e calda, un immenso irradiamento di pace e di amore.

La morte, del resto, non sarebbe che il passaggio da un'esistenza terrena a un'altra non meno terrena, poiché la spiritualità oggi diffusa parla spesso e volentieri di reincarnazione. La concezione cristiana tradizionale è denunciata come assurda e crudele: come accettare che ciascuno scommetta il suo destino eterno su una vita spesso breve, o amorfa, sottomessa a tante circostanze contrarie? Come accettare che Dio abbia creato per tante anime un'eterna camera di torture, una Auschwitz senza fine? L'induismo e il buddismo parlano della «ruota delle esistenze», incarnazioni successive legate al *karma* di ciascuno, al risultato delle sue azioni fino a che tutto sia pagato. Così, ci vien detto, l'anima risalirebbe alla sua origine celeste purificandosi gradualmente. Nelle religioni asiatiche tuttavia la «ruota delle esistenze» è una sorta di supplizio e *nessuno* si reincarna poiché attraverso quegli stati di coscienza che si generano senza consistenza vi è semplicemente l'Io universale, o il Vuoto. In Occidente la reincarnazione sarebbe concepita più che altro come un interessante turismo per persone ben definite, senza che l'unicità personale, di origine biblica, sia veramente messa in discussione, salvo, beninteso, quando essa si identifica col divino.

Lo sciamanismo rivive nelle cosiddette esperienze di *channeling* — comunicazione con gli spiriti, con i morti nei loro diversi viaggi, comunicazione ultima con la Coscienza cosmica. Interiorità e «cosmizzazione» coincidono in esperienze fusionali dove domina una sensibilità femminile. Il divino è una matrice metacosmica, il femminismo americano ha riabilitato le streghe, sacerdotesse del culto della Grande Dea demonizzata dal Dio «maschilista» della tradizione giudaico-cristiana. Il sesso, si dice, «è la più grande forza magica della natura» e l'interiorizzazione dello slancio erotico permetterebbe la conoscenza dell'assoluto. In Germania ecologismo e buddismo si uniscono nel culto di Gaia, la Terra Madre. Visione talora suicida, dato che alcuni arrivano fino al punto di augurarsi che l'umanità scompaia perché la natura fiorisca!

Il *New Age* appare così come una nebulosa inorganica, come una sensibilità che si trasmette da uomo a uomo. Esso ha tuttavia i suoi luoghi sacri sia in California — dove si incontrano l'Estremo Occidente e l'Estremo Oriente, dove si studiano, mediante la «psicologia transpersonale», le *peak experiences* — sia nell'Europa del Nord, tardivamente cristianizzata, dove in alcuni centri si arriva a rendere fertile una terra ingrata considerandola come sacra, venerandola, venerando anche gli «spiriti» delle piante.

La «nuova religiosità» non è solo una sfida per il cristianesimo. Essa nasconde

[2] Intervista in *Un Prix Nobel devant Teilhard*, rivista «Teilhard de Chardin» 91 (marzo 1983).

anche delle intuizioni che un cristianesimo rinnovato dovrà assumere. L'utopia cattolica di una «civiltà dell'amore», l'importanza assegnata da Giovanni Paolo II all'anno 2000 non dipendono forse dall'atmosfera del *New Age*? Questa domanda non è soltanto ironica...

5. *Situare la Chiesa*

La secolarizzazione elimina un certo tipo di presenza cristiana, quello del potere, del dominio dello Stato o della complicità con esso. È importante passare dalla *potestas* all'*auctoritas*, a un influsso moderato che rispetti la libertà. Nella migliore delle condizioni, a una *collaborazione profetica*, pericolosa — poiché può diventare contestataria — e nel contempo idoloclasta e ispiratrice. Oggi, come abbiamo detto, si esaurisce l'eredità etica che ha preservato l'umanità dell'uomo all'interno della modernità. Restano soltanto, tipici dell'avvento dei «lumi», il rifiuto dell'argomento di autorità e la volontà di pensare da sé. I cristiani, rivolgendosi alla libertà di ciascuno, rinunciando a dire il permesso e il vietato in nome di un equivoco «diritto naturale», hanno da proporre un certo fuoco, una certa luce. Come non citare qui Vladimir Solov'ëv, che fu per molti aspetti un filosofo della modernità? «L'arte dopo essersi distinta e separata dalla religione, deve iniziare con essa un rapporto nuovo e libero. (...) L'arte dell'avvenire che, dopo lunghe prove, ritorna *spontaneamente* alla religione, non sarà più affatto quell'arte primitiva che ancora non si è separata dalla religione»[3]. Solo questo fondamento umile e profondo, semplicemente proposto — «vieni e vedi», dice il Vangelo —, potrà aprire «uno spazio infinito» non soltanto all'arte, ma a tutti i campi della cultura. Infatti, aggiungerei, il cristianesimo non è una «religione» nel senso di uno scompartimento separato, ben distinto, dell'esistenza: esso è la profondità stessa di ogni vita quando la risurrezione la penetra.

Per svolgere questa funzione, non deve diventare una forma sentimentale dell'umanitarismo contemporaneo, ma deve piuttosto promuovere il gratuito, l'inassimilabile. Smascherare ciò che non serve a niente, prendere in contropiede una società dove il criterio fondamentale è l'utile, il redditizio, dove tutto si vende, si scambia, diventa merce, dove le stesse sette, comprese quelle del *New Age*, sanno vendere l'orgoglio, il narcisismo e la fusione. L'uomo ha bisogno di ammirare e di amare. Il cristianesimo può restituirgli il senso dell'esistenza come festa, nella luce della Pasqua, «festa delle feste». Esso gli offre la liturgia come una «azione escatologica» in cui la morte è assorbita nella vita.

L'epoca è segnata da un'incredibile inflazione del linguaggio — soprattutto nei media e nella pubblicità —, linguaggio dei bisogni artificialmente moltiplicati (raramente, se non in gridi selvaggi, inattesi, espressione del desiderio fonda-

[3] *Tre discorsi in memoria di Dostoevskij*, Roma 1923, p. 22.

mentale). Retorica del discorso, impoverimento del vocabolario politico, astrazioni vagamente esoteriche delle chiacchiere economiche, che concepiscono l'economia come idolo e come destino, ricerca instancabile di «comunicazione» nell'irreale e nel vuoto verbale.

Allora aumenta l'attesa della parola come risveglio, liberazione, rivelazione di un senso. Il linguaggio è rumore, la parola invece è modulazione del silenzio. La fede vive di parola e muore di linguaggio. La vera parola è parola di vita, segreta e difficilmente comunicabile, se non da uomini di silenzio e di compassione e in una celebrazione creatrice.

Gesù parlava in parabole, e secondo il ritmo di una gestualità, come ha mostrato Marcel Jousse[4]. La parabola è infinitamente quotidiana, tuttavia dice più di quanto possano dire le parole. Essa mescola l'apparentemente banale e il silenzio.

Ora, le Chiese oscillano tra un linguaggio unidimensionale, di buona volontà umanitaria, e l'intellettualizzazione di una teologia separata dall'esperienza spirituale. Sorprende il fatto che solo il «neo-hasidismo» ebraico, intorno al 1800, nell'era subcarpatica, abbia saputo inventare delle parabole, dei racconti — più tardi, con Chagall, tutta un'arte!

Dobbiamo ritrovare la Chiesa come luogo sociale della parola, che dice la pienezza dell'esistenza quando in essa canta la gloria di Dio. La Parola deve essere accolta e vissuta in comunione di Chiesa, società di consenso e di concili. Un magistero aperto esaminerà le pulsioni o germi di fede che si sviluppano nella nostra società e poi, nella comunione di tutto il popolo di Dio, farà della parola una liberazione, un compimento e al tempo stesso una partecipazione al *depositum fidei* custodito da millenni.

La testimonianza fondamentale, in questa prospettiva, diventa senza dubbio quella della bellezza. Bellezza liturgica e bellezza della «liturgia dopo la liturgia», in ogni luogo dove degli uomini che abbiano superato la prova pasquale — uomini in un certo senso morti e risuscitati («il rapporto essenziale tra la morte e la parola abbaglia ma è ancora impensato»)[5] — sapranno tratteggiare delle icone, quei volti in cui la bellezza, come dice Dionigi l'Areopagita, non è più di possesso ma di comunione. La proposta si presenta sotto il segno della gratuità. Una libertà si rivolge a una libertà.

Testimone di uno stupore fondamentale davanti all'essere e al volto, la Chiesa potrà tentare di legittimare e di benedire la vita. Avere il coraggio di dire che l'Altrove squarcia la finitezza e fa sorgere in questo mondo apparentemente chiuso una forza buona, un amore non misto a odio.

[4] Cfr. *L'anthropologie du geste*, 3 voll., Paris 1974-1978 (trad. it. *L'antropologia del gesto*, Roma 1980).

[5] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 215 (trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, p. 169). [La traduzione rispetta quella di O. Clement, *ndt*].

Così i cristiani nella società, davanti allo Stato, potranno avere una funzione di demistificazione e di liberazione. I limiti dello Stato si trovano da una parte nella solidità di una società civile in cui spetta ad esso ridurre il più possibile la violenza e assicurare la libertà di associazione, dall'altra nelle istanze morali e spirituali che esso deve rispettare garantendo una totale libertà di coscienza.

Contro un laicismo che emargina le Chiese e fa della «religione» una questione puramente privata, i cristiani devono favorire un'autentica laicità dove tutte le religioni troveranno il loro posto, un posto di collaboratori riconosciuti e il cui parere sarà sollecitato. In una società veramente pluralista si sentirebbe parlare della Bibbia nelle scuole, altrimenti i giovani non avrebbero più la possibilità di accedere alla loro eredità culturale, si sentirebbe parlare dei Padri della Chiesa (e non soltanto di sant'Agostino!) nello studio del pensiero, si farebbe acquistare ai bambini una certa familiarità con un'antropologia spirituale e con l'universo dei segni e dei simboli.

La nostra società cerca un'etica, per evitare sia il totalitarismo politico di ieri sia il totalitarismo tecnologico di domani. In essa però non vi è quasi più unanimità sui fini che persegue l'azione umana, e da qui deriva il turbamento che la assale ogni volta che si tratta di risolvere un problema fondamentale. Ciò è oggi particolarmente evidente per le questioni di «bioetica». La Chiesa, a mio parere, non deve dare in questi casi delle ricette precise. Essa deve semplicemente far riflettere la società, richiamare il senso dell'amore, il mistero del bambino. Per il resto, non spetta al magistero entrare nella camera di un uomo e di una donna che si amano veramente. Essi hanno il loro amore e la loro coscienza. La rivoluzione evangelica sta nell'affermare la superiorità della persona e della comunione delle persone in rapporto a una regola generale, dunque impersonale. Infatti il sabato è per l'uomo, dice Gesù, e non l'uomo per il sabato!

Così la società secolarizzata, pur segnando la fine del clericalismo, può diventare per le Chiese il luogo di un influsso disinteressato, fecondo e al tempo stesso pericoloso. Che i cristiani, rinunciando al potere e alla violenza (tanto più perversa in quanto essa è «morale»), diventino i servitori umili e pacifici del Dio crocifisso che fonda la libertà della persona; che essi siano i garanti della fede degli altri e, se occorre, i garanti anche di quelli che non sanno, o che si ribellano, ma così spesso sono capaci di solidarietà o di bontà. Che siano i custodi dell'uomo *aperto* in una società *aperta*. Pur affermando, quando li si interroga, che Cristo è vincitore per tutti della morte e dell'inferno, che ogni uomo porta in sé l'umanità intera e tuttavia è unico, che la Chiesa è il calice da cui trabocca, «per la vita del mondo», la gioia della risurrezione.

In tutto questo la Chiesa sarà ascoltata solo se essa per prima darà un esempio liberatore nella sua struttura interna e nella sua attività. Sola ad essere radicata nelle origini, sola parabola dell'ultimo, l'«ecclesiologia di comunione» suppone un esercizio dell'autorità in cui si equilibrino la dimensione personale, quella del e dei primati, la dimensione sinodale o collegiale (quella dei vescovi, ciascu-

no dei quali è responsabile di una chiesa locale) e la dimensione comunitaria, quella dell'insieme del Popolo di Dio. Ogni chiesa locale, in questa concezione, non è la frazione di un'universalità astratta — dunque astrattamente amministrativa —: essa è, o manifesta, in un determinato luogo, la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Certo nella misura della sua comunione con tutte le altre e in particolare (come avvenne durante il primo millennio e oltre) con la prima di esse, quella di Roma, di cui gli apostoli Pietro e Paolo furono, con il loro martirio, i fondatori tutelari. Il vescovo di Roma, paradossalmente, è oggi il solo ad essere eletto dal suo clero: questo è infatti il senso e la funzione dei cardinali «incardinati» in questa chiesa locale, e teoricamente curati di questa o quella parrocchia romana. Statuto che conferisce solo ad essi il diritto di voto! Ci si può allora legittimamente domandare: perché non accade lo stesso altrove? Ogni consacrazione episcopale, secondo le regole della Chiesa primitiva, deve essere compiuta da almeno tre vescovi ed esige l'assenso del popolo che deve gridare: «È degno» (*axios* in greco). Si tratta dunque di un atto eminentemente conciliare. Il concilio di Mosca, nel 1917-1918, aveva ripristinato nella Chiesa russa l'elezione del vescovo da parte del clero e del popolo, riforma essenziale, applicata per pochi mesi (in tal modo Beniamino, che doveva morire martire, fu eletto vescovo di Pietrogrado) ma presto annullata dal consolidamento del regime totalitario. I vescovi ortodossi oggi sono «eletti» ciascuno dal proprio sinodo patriarcale, struttura oligarchica così poco conforme all'ecclesiologia di comunione quanto la struttura monarchica della Chiesa cattolica.

La Chiesa del futuro, riunificata, quella che rinascerà dalle grandi rotture di oggi e di domani, quando le strutture di potere attualmente stabilite saranno probabilmente crollate o trasformate, sarà senza dubbio fatta di piccole comunità ovunque in *diaspora* (come le sette Chiese dell'Apocalisse) e la cui unità nella fede e nel calice sarà agilmente garantita da tutta una gerarchia di centri di consenso, attorno a un primato universale al servizio della universale comunione. Così si realizzeranno, anche se alla meno peggio, le osservazioni ironiche e i duri comandi di Cristo: «... coloro che hanno il potere si fanno chiamare benefattori! Per voi però non sia così; ma chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve» (Lc 22,25-26).

6. *Per una «nuova età» cristiana*

> «Lo Spirito si è trovato soffocato nel cristianesimo storico e la storia ha seguito una direzione contraria al cristianesimo. Fu una fase di rottura tra il divino e l'umano. Alla fine di questa fase verrà la morte che precede la Risurrezione... Un'angoscia terribile si impadronirà dell'umanità. Ma il tempo si intensificherà... La Chiesa, che comincia a sembrare un corpo impotente, apparirà così come è nella sua essenza eterna: pie-

na dello Spirito profetico... Tutte le creazioni che si consideravano estranee alla Chiesa, o addirittura contrarie, entreranno nella Chiesa dello Spirito Santo»
N. Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, (trad. fr. Paris 1947, p. 235).

Il Dio della rivelazione cristiana non è l'«Essere supremo», inteso come spione celeste, padre castratore o Dio gendarme. È il «Segreto soprasostanziale»[6], l'«Oceano della Limpidezza»[7], l'abisso senza fondo né limite, ma che da Cristo ci è rivelato come l'abisso paterno da cui ci vengono l'amore e la libertà. Un abisso paterno-materno, «matrizzante» dice la Bibbia (*rahamin*, che designa la misericordia divina, è il plurale enfatico di *rehem*, la matrice: il Dio vivente «sente» le sue creature come una donna «sente» il suo bambino, con la profondità carnale del suo essere). Ultimamente, tuttavia, si impone la simbolica di una paternità infinitamente dolce, poiché il rapporto con il Dio biblico non è di fusione ma di comunione.

Ora, quel Dio che è Segreto supera, perché egli è anche amore, il muro della sua trascendenza e si rivela in Gesù Cristo, in lui soffre umanamente tutte le nostre agonie al Getsemani, tutte le nostre disperazioni sul Golgota, per risuscitarci con lui e colmare tutto del suo Spirito, del suo Soffio di «vita vivente». E proprio dal Cristo risorto, dal Cristo pasquale, dalla Croce nuovo Albero di Vita, Asse del mondo, irradiano lo Spirito, la Coscienza e l'Energia che animano il cosmo e, per mezzo nostro, possono rinnovarlo. Infatti Dio è tutto ma nulla è Dio, se non attraverso Cristo. Tutto è creato nel Verbo, Sapienza e Intelligenza di Dio; l'orizzonte, lo scopo, il senso della vita cosmica, il suo divenire attraverso culture e religioni, attraverso teismi e ateismi, è l'Incarnazione, la divinizzazione dell'universo chiamato a diventare il Corpo del Verbo, il «Corpo di Dio».

San Massimo il Confessore, che opera nel VII secolo la sintesi delle elaborazioni patristiche, descrive le tre «incorporazioni» del Verbo[8]. La prima è il cosmo stesso, dove ogni creatura è portata, calamitata, chiamata da un *logos* del *Logos*, da una parola della Parola eterna, e l'uomo, sacerdote e re del mondo, deve scoprire e offrire a Dio, dopo aver lasciato su di essa un'impronta del suo genio, la realtà delle cose, le loro essenze spirituali. «Saccheggiare disperatamente il miele del visibile nel grande alveare d'oro dell'invisibile», come scriveva Rainer Maria Rilke.

La seconda «incorporazione» del Verbo si realizza nelle rivelazioni storiche, quella della Bibbia e, aggiungeremmo oggi, quella del Corano, dove la Legge sottrae l'uomo all'idolatria e all'omicidio, al tragico meccanismo delle sue pul-

[6] Dionigi l'Areopagita, per esempio *Nomi divini* II, 7.

[7] O «mare della luce», termini frequentemente usati nella mistica siriaca. Cfr. R. Beulay, *L'enseignement spirituel de Dalyatha*, Paris 1990, pp. 387ss.

[8] *Quaestiones ad Thalassium*, 64, PG 90, 724C.

sioni contraddittorie che fanno di lui un irrisorio punto nel moto perpetuo della specie.

Ma la presenza cosmica del divino tende ad abolire nell'uomo la dimensione specificamente personale, proprio perché vede in Dio solo un'energia; ma la rivelazione della Legge, pur umanizzando l'uomo e limitando l'espressione del male, non può cambiare i cuori, trasformare il «cuore di pietra» in «cuore di carne»: Dio sta in cielo e l'uomo sulla terra, tra loro non è possibile un'autentica comunione.

Da qui la terza e «sintetica» «incorporazione» del Verbo: il mistero di Cristo in cui il divino e l'umano, il divino e, mediante l'umano, il cosmico, si uniscono senza confusione né separazione. L'eucaristia porta a compimento le potenzialità sacramentali della materia e l'ascesi — un'ascesi vivificante — permette «la contemplazione della gloria di Dio nascosta negli esseri e nelle cose»[9].

Tutti gli *avatara* sono altrettante prefigurazioni, perfino delle figure, di quel Cristo cosmico nel quale la storia è «ricapitolata». L'apologista Giustino, fin dal II secolo, parlava di «semi del Verbo» ovunque presenti. Questa visione mi sembra assumere le aspirazioni della «Nuova Età», ma integrandole nella dura verità della persona e della comunione: dura perché esige da noi una libertà responsabile. L'uomo non si salva «cosmizzandosi», o piuttosto dissolvendosi in un divino impersonale attraverso un universo alla fine illusorio; egli salva il cosmo comunicandogli la forza della risurrezione, scoprendo in Cristo, sotto le fiamme dello Spirito, la sua muta celebrazione, trasformandolo in linguaggio, in dialogo con il Padre matrizzante.

Questa potente intuizione fu occultata nell'epoca moderna. Spetta a noi darle tutta la sua portata culturale e sociale e fecondare con essa l'ecologia, passando dall'etica al sacramentale. I grandi «sofiologi» russi hanno tentato di farlo all'inizio del nostro secolo. Le loro concettualizzazioni erano maldestre, ma ci hanno richiamato l'importanza della nozione di Sapienza negli ultimi libri dell'Antico Testamento, in particolare all'ottavo capitolo dei *Proverbi*. In questa figura misteriosa, annunciatrice del Cristo cosmico, la Sapienza è al tempo stesso manifestazione del divino e «forma» segreta, sacramentale, del creato: figura femminile in cui si esprime la tenerezza materna del Dio vivente, in cui si ritorna, nella e con la rivelazione della persona, al sacro arcaico che univa il maschile e il femminile. Ecco perché Sergej Bulgakov ha scritto che «la Sapienza si rivela al mondo come bellezza» e che la Terra santificata, la santa carne della Terra «invoca la divinizzazione», costituisce come «il grembo della divina incarnazione»[10].

D'altra parte i Padri greci e siriaci insistono sull'unità umana nel senso più realistico, unità che l'odio e l'omicidio infrangono incessantemente ma che il Verbo incarnato ricostituisce assumendo l'intera umanità. Per san Gregorio di

[9] Isacco Siro, *Trattati ascetici*, 72, in O. Clément, *Sources*, Paris 1992, p. 193.

[10] *La lumière sans déclin* (trad. fr. Lausanne 1990, pp. 178 e 223).

Nissa, per esempio, la parola divina «Facciamo l'uomo a nostra immagine» riguarda l'umanità presa nella sua unità: «Dire che vi sono 'molti uomini' è un abuso del linguaggio comune... Certo esiste una pluralità di uomini che partecipa della stessa condizione umana... ma attraverso tutti loro, l'uomo è uno»[11]. Il cristianesimo qui — si vada a rileggere Pascal — insiste contemporaneamente sulla grandezza dell'uomo e sulla sua miseria, sulla tragicità della sua condizione, dimensione che la «spiritualità» del *New Age* sembra un poco ignorare. Al fondo dell'uomo abita la morte, al tempo stesso angoscia e fascinazione, ossessione segreta, soffocata, che egli fugge trasformandola in paure e preoccupazioni, e soprattutto proiettandola sui suoi «nemici». Di qui l'importanza della risurrezione di Cristo, mediante la quale egli strappa al nulla l'umanità intera e sostituisce nel nostro intimo l'angoscia con la fiducia, la morte con lo Spirito «datore di vita».

Allora noi possiamo tentare, come chiede il Vangelo, di «amare i nostri nemici». In realtà non abbiamo più bisogno di nemici! *Unità* ontologica di Adamo, ricreata da Cristo ultimo Adamo. Ma, nello stesso tempo, rivelazione dell'*alterità*.

Per questo il cristianesimo della «nuova età» sarà chiamato a unificare i due emisferi spirituali del pianeta: l'emisfero arcaico, asiatico, anche *New Age*, che insiste sull'Unità, e l'emisfero semitico, biblico e coranico, che insiste sull'alterità. In Dio, l'unità assoluta e la differenza assoluta coincidono. Il Dio vivente è a tal punto Uno — «Sovra-unità», dice un Padre della Chiesa — che porta in sé il mistero dell'Altro, la pulsazione dell'amore, insieme con il superamento infinito di ogni opposizione.

> «O cuore del Padre
> da dove con esultanza
> incessantemente fluisce il Verbo!
> E ovunque quel grembo
> custodisce in sé il Verbo, veramente.
> Dai due un fiume,
> fuoco dell'Amore, scorre lo Spirito d'infinita dolcezza,
> inseparabile:
> i Tre sono uno.
> Lo sai tu? No.
> Lui solo sa ciò che è;
> dei Tre la bocca
> è profonda e terribile...
> Là regna un fondo senza fondo...

[11] *Quod non sunt tres dei*, PG 45, 117.

L'anello meraviglioso
è zampillo,
ma resta un punto immobile»[12].

Questo mistero di comunione — unità = alterità — si comunica agli uomini per mezzo dell'Incarnazione, poiché l'uomo è a immagine di Dio, chiamato a entrare negli spazi trinitari, a partecipare nello Spirito alla nascita eterna del Figlio. Il naturale è in lui stesso soprannaturale, come amano dire gli adepti del *New Age*, perché il mondo, e prima di tutto l'uomo, la sua coscienza e il suo fine non esistono se non per mezzo della grazia. «Dio soffiò nelle narici dell'uomo un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gn 2,7). San Gregorio di Nazianzo qui parla addirittura di «getto della divinità»:

> «Il Verbo di Dio prese un pugno di terra appena creata, modellò con le sue mani immortali la nostra forma e le comunicò la vita: infatti lo Spirito che vi ha immesso è un getto dell'invisibile Divinità. Così, dal fango e dal Soffio, l'uomo fu creato, immagine dell'Immortale... Ecco perché, in quanto terra, io sono attaccato alla vita di quaggiù, ma siccome porto in me una particella della divinità, il desiderio dell'aldilà è dentro il mio cuore»[13].

Ora, nello stesso tempo, in questo ritmo di unità-alterità Dio «si ritira» (è il *tsimtsum* della mistica ebraica) per lasciare all'uomo — e all'angelo — lo spazio della propria libertà. Facendo sorgere, lasciando sorgere dice Berdjaev, altre libertà, egli entra realmente in una tragica e meravigliosa storia d'amore. Quanto al male, egli non ne ha neppure l'idea; il suo volto, diceva Léon Bloy, gronda di sangue nell'ombra. Egli tuttavia viene, tanto quanto ci si apre a lui, per combattere con noi, finché il «sì», il *fiat* di una donna, gli permetta di rientrare pienamente, personalmente (e non soltanto con le sue «energie») nel cuore della sua creazione, per rinnovarla e per ristabilire pienamente in essa il dinamismo del Regno. Egli allora rispetta a tal punto la nostra libertà che si lascia assassinare da essa, ma anche la attira, la convince, la libera con la Croce pasquale e la «follia d'amore» che essa testimonia. In Cristo si aprono a noi le vie della «deificazione», in lui ritroviamo la nostra vocazione di «creatori creati», la divino-umanità progettata fin dall'origine e da quel momento offerta diventa lo spazio dello Spirito e della libertà. Più l'uomo è colmato della presenza divina e più è teso verso la fonte sempre al di là di questa presenza, verso la tenebra trans-luminosa da cui scaturisce inesauribilmente la luce. Ed è lo strano paradosso della conoscenza cristiana: più Dio è conosciuto e più si rivela sconosciuto, più il prossimo è amato e meno pretendiamo di averlo in nostro potere. In Cristo noi siamo un

[12] Meister Eckhart, *Granum sinapis* (dai testi poetici di Eckhart esiste una versione francese, Paris-Strasbourg 1988).

[13] *Carmina dogmatica*, 8, PG 37, 452.

solo corpo, membra gli uni degli altri, un solo essere, una sola vita divinizzata — e tuttavia ciascuno è una persona, un volto unico, incomparabile. Come Dio di cui è l'immagine, ciascuno è contemporaneamente Segreto e Amore.

Un cristianesimo autentico non ha paura né della vita né dell'amore. Rispetta la passione, ma sa che essa è mortale: Tristano e Isotta avanzano in un campo di rovine. Rispetta la donna e vede in essa una persona il cui rapporto con l'uomo non può essere che di reciprocità. Rispetta il corpo e vede in esso l'impronta della persona nella materia, il suo modo di essere al mondo senza essere del mondo. Sa che non si conosce il divino nell'eccitamento — che ricercano freneticamente la musica e la danza di oggi — né nell'estasi della prostituzione sacra o di un tantrismo ormai diffuso, poiché il partner non è in questi casi che uno strumento. Nella Bibbia la relazione tra Dio e il suo popolo e quella tra Cristo e la Chiesa è una relazione di fedeltà, e si riflette nell'amore fedele di un uomo e di una donna, per quanto esso sia povero, umile, esitante. La «castità», nel senso pieno del termine, significa l'integrazione dell'*eros* in un vero incontro, sia quello direttamente tra il monaco e il suo Signore (così, secondo la formula di Evagrio, egli diviene realmente «separato da tutti e unito a tutti»), sia quello tra un uomo e una donna, nella sua durata e nella sua responsabilità. Allora la sessualità non provoca né disgusto né attrattiva: diventa linguaggio di comunione. Come ultima ipotesi, essa non esiste più come tale, ma c'è solamente, in un rispetto e in una gioia reciproci, lo scambio di due «anime viventi», per usare le parole della Bibbia. La circoncisione giudaica e il simbolismo delle nozze di Cana nel Vangelo mostrano che l'amore carnale, se è pienamente amore e pienamente carnale (e i chierici celibi non se ne occupino!), può avere un sapore divino. Gli antichi miti e gli antichi simboli possono dunque ritornare — e se ne inventeranno altri — a condizione che non esprimano un'inferiorità della donna o una qualche strumentalizzazione dell'uno per l'altra: possono ritornare, o inventarsi, come una poetica della comunione. Allora anche la donna non apparirà più come una «strega», temibile per alcuni e affascinante per altri (spesso gli stessi!), ma come una «rabdomante», paziente mediatrice delle fonti della vita.

La promozione della donna avverrà anche nella Chiesa: se si può dire — ma tutte queste immagini esigerebbero un esame — che il vescovo (e il sacerdote) è una figura cristo-paterna, la donna, in ruoli liturgici e pastorali da riacquistare o da inventare, sarà la figura della Sapienza e perfino dello Spirito Santo, il cui nome in ebraico e in aramaico, come è noto, può essere tanto femminile quanto maschile.

Occorre aggiungere, invertendo l'analisi freudiana, che la vita monastica, quando giunge alle nozze di Cristo e dell'anima, costituisce il più alto compimento dell'*eros*.

Infine una risposta cristiana al tema oggi ovunque presente della reincarnazione si può riassumere in alcuni punti.

1) La teoria occidentale delle reincarnazioni presuppone che il corpo non sia

null'altro che una veste, di cui ci si può spogliare senza grandi problemi per indossarne un'altra. D'altronde, ci viene detto, le nostre cellule si rinnovano incessantemente e il corpo che abbiamo a cinquant'anni non è più completamente lo stesso della nostra infanzia.

Tuttavia proprio il corpo è la forma che la persona imprime alla «polvere» del mondo che non cessa di penetrarlo, tanto che questa stessa forma non è una realtà fisica ma spirituale. Se la persona è a immagine di Dio, chiamata a una somiglianza sempre più fedele, il corpo, attraverso la sua stessa precarietà, è destinato a diventare non una veste superficiale, ma un volto: la persona tesse a poco a poco il suo volto sul complesso telaio delle sue relazioni con la natura, con la società, con gli altri — con Dio. Il cristianesimo è la religione dell'Incarnazione e dunque, in Cristo risorto, della risurrezione dei corpi («credo... nella risurrezione della carne», dice il Simbolo apostolico), per una trasfigurazione di cui il modo di essere di Gesù tra la Pasqua e l'Ascensione ci dà una certa idea, e che noi intuiamo a volte nella luce di uno sguardo o di un sorriso, nella pace soprannaturale che si posa per un istante sul volto di un morto.

2) Il *karma* e la sottomissione implacabile alle leggi dell'esistenza universale sono infranti dalla grazia. Riguardo alla parabola degli operai dell'undicesima ora, che significa la necessità di «pagare» tutto fino all'ultimo soldo? La Croce — scriveva nel VII secolo san Massimo il Confessore — è «il giudizio del giudizio»[14]. Il messaggio centrale del cristianesimo qual è, se non la vittoria di Cristo sulla morte e sull'inferno? Dopo tutto i sostenitori del *New Age* ci parlano spesso di quella luce calda, pacificante e dolce di cui testimoniano quelli che sono stati condotti ai confini della morte, luce nella quale essi cominciavano a rileggere la loro vita e a giudicarsi. Una simile luce infatti non può non provocare in noi il rincrescimento dell'amore offeso: una sola delle lacrime che ho fatto ingiustamente versare sarà il mio inferno, quando la comprenderò veramente. Ma l'amore offeso non è altro che l'Amore crocifisso, e dunque che risuscita e ci risuscita. Il solo vero peccato, diceva sant'Isacco Siro, è di non essere attenti alla Risurrezione: «Come un pugno di sabbia nell'immenso mare, così sono i peccati di ogni carne in confronto alla misericordia di Dio»[15]. A ciò fanno eco la parola di Cristo a Giuliana di Norwich sconcertata: «All shall be well» e quella affermazione sconvolgente di Teresa del Bambin Gesù: «Se avessi commesso tutti i crimini possibili, sentirei che questa moltitudine di offese sarebbe come una goccia d'acqua in un braciere ardente». La preghiera per la salvezza universale caratterizza la più alta spiritualità cristiana, in Occidente e più ancora in Oriente, poiché la salvezza non può essere individuale e non può essere che un'entrata nell'immensa comunione dei santi, quei peccatori che accettano di essere perdonati. E certo non si può trattare che di una preghiera, ma sostenuta da una speran-

[14] *Quaestiones ad Thalassium*, 42, PG 90, 408D.

[15] *Trattati ascetici*, 58, in *Sources*, cit., p. 274.

za senza limiti: «sperare per tutti», come ha scritto in uno dei suoi ultimi libri Hans Urs von Balthasar.

3) Il corpo di Cristo ingloba l'umanità intera e la strappa al nulla. La Chiesa non è se non la punta emersa dell'iceberg; essa riunisce coloro che rendono grazie e che lottano, servono e pregano «per la vita del mondo». In quell'unità di cui sappiamo dove sia il centro — l'eucaristia — ma di cui ignoriamo i limiti; i morti non sono morti: noi preghiamo per loro ed essi pregano per noi. La nostra preghiera per i morti e la preghiera dei morti per noi (che noi domandiamo con certezza quando sappiamo che essi sono santi, ma che dovremmo sempre domandare con umile fiducia) costituiscono come il sangue del corpo cristico, fanno circolare la gloria tra il cielo e la terra in una comunione illimitata. Il vero *channeling* non è un imprecisato ritorno dello spiritismo o dello sciamanismo, ma è questa preghiera, in modo particolare nella celebrazione dell'eucaristia. Infatti i morti — che non sono morti — partecipano a questa celebrazione, pensava la Chiesa antica.

Nell'immensa unità cristica, le distanze dello spazio e del tempo sono abolite, possiamo incontrare persone che sono vissute nel passato, come quel monaco del Monte Athos che prese per maestro, e non affatto in senso metaforico, sant'Isacco Siro vissuto in Irak tredici secoli prima. Così si potrebbe spiegare quella «rimemorazione» di esistenze anteriori che non sono la mia se non nella misura in cui non esiste in Cristo che un solo uomo, nel senso più reale, ma che sono esistenze personali, ciascuna delle quali unica, in comunione con la mia, perché io sono loro particolarmente legato: per ragioni spirituali o affettive, o di parentela, poco importa.

4) In certi ambienti «reincarnazionisti» si afferma che la Chiesa antica avrebbe insegnato la reincarnazione, poi, per influsso di un rozzo esoterismo, avrebbe rifiutato questa concezione. E si cita spesso Origene, a proposito di san Giovanni Battista venuto «nello spirito di Elia». In realtà Origene precisa che Giovanni non ha avuto l'anima (personale) di Elia, ma che lo spirito che riposava su di lui, dopo aver riposato su Elia, è disceso su Giovanni nel momento della sua nascita. Ed egli rifiuta di «cadere nella dottrina della reincarnazione, dottrina estranea alla Chiesa di Dio, che non è stata trasmessa dagli apostoli e non compare assolutamente nelle Scritture»[16].

Per Origene e i suoi discepoli, talvolta abusivi, tutti gli spiriti sono stati originariamente creati insieme e inondati dalla luce divina. Ma era prematuro, ed essi si sono raffreddati; così sono apparse le anime e Dio, per misericordia, ha dato loro dei corpi e dei mondi che corrispondono al loro grado di trasparenza o di opacità. Ogni anima, segnata col sigillo dell'infinito, cerca disperatamente questo infinito. Essa passa perciò non attraverso delle reincarnazioni, ma per stati

[16] *Comment. in Matthaeum*, XIII, 2, PG 13, 1091; cfr. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, pp. 246-247.

demoniaci o angelici, per *eoni* sovra o infra-terreni. Alla fine, dopo aver esaurito tutte le forme del male, o del divertimento, essa non può non comprendere che solo Dio risponde alla sua sete di infinito; attraverso Cristo, il solo spirito rimasto sempre fedele, essa ritorna alla pienezza primitiva: è l'*apocatastasi*, il «ristabilimento» salvifico di tutte le anime.

Queste ipotesi origeniste vennero rifiutate dal quinto concilio ecumenico, riunito a Costantinopoli nel 553. Tuttavia molti Padri della Chiesa, prima o dopo questa data, hanno insegnato, nella forma più ortodossa, l'esodo dell'anima dopo la morte attraverso tali eoni. L'anima dovrebbe presentarsi, per passare dall'uno all'altro, almeno quando si tratta di eoni infernali (ma non affatto eterni), a delle specie di stazioni di frontiera dove i doganieri sono dei demoni. Essi si precipitano su di essa e le strappano le passioni che loro stessi hanno l'abitudine di provocare, così che essa si trova sempre più spoglia, ridotta a quel silenzio, a quella pace che conoscono già su questa terra i contemplativi. Dunque un esodo purificatore attraverso i mondi spirituali, ma non assolutamente una dottrina cristiana della reincarnazione.

Occorre concludere questi cenni troppo rapidi. Sì, noi siamo all'alba di una «nuova età». È possibile che nel prossimo secolo il pianeta finisca di unificarsi e di pacificarsi nel campo economico e politico. Allora si porranno, in un modo sempre più essenziale, le domande ultime. Sarà il tempo di quelle grandi «guerre dello spirito» che annunciava Nietzsche. Solo un cristianesimo profondamente rinnovato potrà affrontare le più gravi sfide. Un cristianesimo della divino-umanità, nella quale potranno trovare posto tutti i «divinismi» delle gnosi e dell'Asia profonda; ma esso ricorderà loro che Dio non va senza l'uomo e che la comunione si inscrive nel cuore stesso dell'assoluto; un cristianesimo della divino-umanità nella quale potranno trovare posto anche gli umanesimi dell'Occidente moderno; ma esso ricorderà loro che l'uomo non compie la sua umanità se non unito a Dio e che questi si è fatto uomo perché l'uomo potesse deificarsi. Cristo, che unisce il divino, l'umano e il cosmico, viene nel fremito dello Spirito, nell'irradiamento delle energie divine. Infatti, diceva nel II secolo sant'Ignazio di Antiochia, «la vera conoscenza (*gnosin*) è Gesù Cristo»[17].

[17] *Eph.* 17,2.

CAMBIAMENTI E PERMANENZA DEL SACRO NEL CORSO DI TRE MILLENNI DI ESPERIENZE RELIGIOSE

di
Julien Ries

L'introduzione al presente volume ha posto la questione delle *crisi* e della *permanenza del sacro* considerate in un'ottica particolarmente attenta al ruolo che ha l'uomo, come è doveroso fare in un *Trattato di antropologia del sacro*. Dopo una breve analisi delle nozioni di *homo religiosus* e di ierofania, abbiamo definito i mutamenti sociali e culturali nella loro funzione di fattori di crisi, e ciò ha permesso di mettere in evidenza un esempio estremamente eloquente, ossia il grande mutamento socio-culturale susseguente alle conquiste di Alessandro Magno e alla nascita della civiltà ellenistica. Abbiamo visto un secondo fattore determinante nella storia delle crisi e dei mutamenti religiosi: è il ruolo che hanno avuto i fondatori religiosi.

Alla fine di questo quarto volume, ci sembra utile da una parte fare una breve sintesi dei temi trattati dagli autori e dall'altra allargare le nostre prospettive verso orizzonti già esaminati in altri volumi del *Trattato* ma dove l'aspetto «crisi e mutamenti» non è stato considerato. Perciò questo articolo vuole descrivere a grandi linee i mutamenti del sacro all'interno delle grandi esperienze religiose nel corso di tre millenni della vita dell'umanità.

Inizialmente discepolo di Kant, di Schleiermacher e di Fries, Rudolf Otto (1869-1937) aveva in un primo tempo ricavato un intero arsenale di concetti relativi alla conoscenza religiosa e alla fede. Nella religione egli vedeva una forma superiore della conoscenza e l'intimo presentimento del mistero. Nominato professore di storia delle religioni a Marburgo nel 1911, comincia la sua ricerca con un soggiorno di sei mesi in India e si dedica alla scoperta del tesoro religioso dell'umanità. Impressionato dalla crescita religiosa dell'uomo nel corso della sua storia, egli parla di vie parallele e di convergenze storiche dei fenomeni religiosi. Constata infatti che nello stesso periodo del I millennio avanti Cristo appaiono il profetismo in Israele, Zarathustra in Iran, le Upanishad in India e in Cina la spi-

ritualizzazione dell'antica religione. A suo giudizio l'umanità passa dalla mitologia alla teologia e si orienta verso la ricerca della salvezza[1]. Anche Nathan Söderblom (1866-1931) ha trattato questi problemi ponendosi dal punto di vista della rivelazione[2]. Grazie alle recenti scoperte, la storia delle religioni è oggi maggiormente attrezzata per trattare le questioni che riguardano direttamente le nostre ricerche sull'esperienza del sacro[3].

1. *Mutamenti del sacro nelle grandi religioni d'Asia*

1.1. Zarathustra e il mazdeismo

Nel secondo volume del *Trattato*, Gnoli ha dedicato un articolo assai documentato allo zoroastrismo, una religione indoeuropea[4]. Qui non ne faremo un'analisi, ma nell'ambito dei mutamenti del sacro è necessario sottolineare l'influsso della forte personalità di Zarathustra, dell'originalità del suo pensiero e della sua riforma religiosa che hanno condizionato lo sviluppo delle credenze nell'Iran antico e hanno fornito al Vicino Oriente valori specifici la cui essenza si è mantenuta nella comunità dei Parsi, erede del Profeta.

Zarathustra ha operato un profondo cambiamento del sacro nell'Iran arcaico. Egli ha proclamato la fede in un Dio Signore Saggio, creatore e onnisciente, circondato da una corte celeste di sei arcangeli, entità per mezzo delle quali esercita la sua potenza creatrice. Ma due Spiriti tentano di regnare sul cosmo e sull'umanità, *Spenta Mainyu* lo Spirito del Bene, autore della vita e protettore della creazione, e *Ahra Mainyu* lo Spirito del Male, ingannatore e mentitore, il vero avversario. L'uomo è invitato a fare la sua scelta tra il bene e il male, tra la verità e la menzogna. Zarathustra ha insistito sul valore delle azioni e dei pensieri umani, sul fatto che questo mondo è buono, sulla menzogna come distruzione dell'ordine, sulle buone parole, sui buoni pensieri, sulle buone azioni come mezzi di salvezza. Il suo rifiuto dell'antico sacrificio indo-iraniano del *soma* e dell'*haoma* ha posto fine al ritualismo indoeuropeo che fu sostituito con il culto del fuoco, simbolo della luce. Il sacrificio cruento degli animali fu totalmente abolito.

A questo profondo mutamento del sacro dovuto all'introduzione della fede in un Dio trascendente, a un'etica religiosa che impernia tutta la vita dell'essere umano sulla ricerca del bene, alla trasformazione radicale del culto incentrato

[1] R. Otto, *Das Heilige*, Gotha 1917 (trad. it. *Il Sacro*, Zanichelli, Bologna 1926, 1966 ed. tasc.).

[2] N. Söderblom, *The Nature of Revelation*, Oxford 1933.

[3] J. Ries, *Le origini, le religioni*, Jaca Book, Milano 1993 (ed. fr. *Les religions, leurs origines*, Flammarion, Paris 1993).

[4] G. Gnoli, *L'Iran antico e lo zoroastrismo*, in *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book-Massimo, Milano 1991, pp. 105-147 (Trattato di Antropologia del Sacro, II).

sul simbolismo del fuoco, è venuto ad aggiungersi il rifiuto del tema arcaico della rigenerazione cosmica annuale che Zarathustra ha sostituito con la *frasho-kereti*, la trasformazione dell'uomo e del cosmo. Al tempo ciclico il «monoteismo dualistico dei Gatha» oppone un tempo lineare. Al termine della sua vita, l'uomo che è stato fedele — cioè che ha ben pensato, ben parlato e ben agito — riceverà la sua ricompensa nel regno del canto e della lode. Lo zoroastrismo insegna una valorizzazione escatologica della preghiera e del culto poiché *Spenta Mainyu* trasferisce nell'altro mondo i meriti di questa vita. Il mazdeismo preciserà questa dottrina: la risurrezione dei morti è associata al rinnovamento del cosmo[5].

1.2. Buddha e il buddhismo

Nel quarto volume del *Trattato* il buddhismo occupa uno spazio considerevole. Ciò è dovuto alla sua originalità, alle sue molteplici sfaccettature, alla sua lunga storia, alla sua vitalità nel mondo moderno, alla domanda che pone all'uomo della fine del xx secolo. Contestatore del vedismo e del bramanesimo, la sua comparsa ha provocato una rottura culturale e religiosa in India, e tale rottura si è ripetuta ogni volta che esso è penetrato all'interno di una cultura.

1.2.1. Buddhismo e religione

L'uomo occidentale considera facilmente il buddhismo come un «ateismo» e per conseguenza reputa che esso non sia una religione. Söderblom ha risolto questo problema in un altro modo: «Sacro è la parola fondamentale in campo religioso; è ancora più importante della nozione di Dio. Una religione può realmente esistere senza una concezione precisa della divinità, ma non esiste alcuna religione reale senza la distinzione tra sacro e profano»[6]. Söderblom vedeva nel buddhismo una religione di salvezza nella quale la nozione di Dio è assente.

Massein pone il problema partendo dall'uomo, dal suo insieme di domande sul senso della vita, sulle sue origini, sul bene e sul male, sulla morte, sulle sue aspirazioni a una salvezza, su una via verso questa salvezza. Perciò la religione si definisce esistenzialmente agli occhi dell'uomo come «una via di salvezza». Eccoci arrivati all'*homo religiosus*, nel suo contesto esistenziale, ossia all'uomo in cerca di una via di salvezza.

Ora, dice Massein, il buddhismo è alla ricerca di un senso della vita e del senso ultimo della condizione umana. Il Buddha ha insegnato la precarietà dell'esi-

[5] N. Söderblom, *Les fravashis. La vie future dans le mazdéisme*, Musée Guimet, Paris 1901.

[6] Id., art. «Holiness», in J. Hastings (a cura di), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vi, Edinburgh 1913, pp. 731-741.

stenza, la caducità di ogni cosa così come la via che conduce alla liberazione totale dalla sofferenza.

Dopo aver rifiutato la *shruti* vedica e bramanica, ha fatto partecipi i suoi discepoli della sua illuminazione interiore per strapparli all'ignoranza, all'illusione e alla sofferenza. Così il discepolo ha fede in Buddha; questa docilità lo fa entrare nel cammino della salvezza e lo porta fino allo Svegliato, ideale dell'*arahant*, il perfetto il cui modello è Buddha stesso. Il Buddha, la Legge, la Comunità (*Sangha*) sono i tre gioielli del discepolo.

L'apertura alla trascendenza (*nirvāna*) è essenziale per il buddhismo fin dalle sue origini: si tratta della ricerca dell'assoluto in un'attesa quieta, nella meditazione, durante una vita segnata da una condotta morale nobile, attraverso le otto forme di rettitudine (ottupla via): la retta fede, la retta decisione, la retta parola, le rette azioni, la retta via, il retto sforzo, il retto pensiero, la retta concentrazione. Si tratta di una morale conforme al *karma*, morale religiosa e morale di beatitudine orientata verso lo sviluppo dello spirito. Quindi non si può avere alcun dubbio: il buddhismo è una religione.

1.2.2. Buddhismo e sacro

Il vedismo era una religione dell'armonia nell'universo e nella società: questa armonia universale era lo scopo di tutta l'attività umana. Nel bramanesimo il sacrificio è divenuto la chiave di volta di questa armonia, mentre nelle *Upanishad* il destino individuale acquista una posizione di primo piano: l'uomo tenta di sfuggire ai limiti della condizione umana ma si trova sottomesso alla legge inesorabile delle trasmigrazioni (*samsāra*).

Il Buddha rifiuterà una parte importante di questo apparato che costituiva tutta la struttura sacrale dell'organizzazione religiosa vedica e bramanica. La nuova via del sacro si organizza interamente attorno alle quattro sacre verità scoperte dal Buddha e trasmesse ai suoi discepoli. Questa via è regolata dallo scopo da raggiungere, il *nirvāna*, da cui l'importanza dei tre gioielli: il Buddha, la Legge, la Comunità. L'apertura alla trascendenza rappresentata dal *nirvāna* e l'atteggiamento nei confronti dei tre gioielli, oggetto di contemplazione, denotano una autentica concezione del sacro. Siamo di fronte a ierofanie estremamente originali che vanno comprese nella linea della logica e della simbologia delle dottrine buddhiste, che il monaco impara soprattutto con la meditazione quotidiana e comunica ai laici con il suo insegnamento.

Vi è un secondo aspetto del sacro, quello dei riti con i quali la comunità esprime la sua vita. Il Buddha ha rinunciato al ritualismo bramanico, ma fin dalle origini constatiamo la presenza di un comportamento religioso: il Buddha è chiamato *Bhagavat*, Beato, segno di una venerazione che subito dopo il suo *parinirvāna* si concretizza in alcuni pellegrinaggi: Lumbini, Bodh-Gaya, Sarnath, Kuśinagara. Migliaia di *stupa* saranno erette per «contenere frammenti di reliquie».

Accanto ai pellegrinaggi si istituiscono alcune feste commemorative di cui il calendario lunare buddista è testimone[7].

Il buddhismo indiano conoscerà una rottura più forte nel I secolo della nostra era con la formazione del Mahāyāna o «grande veicolo», preludio ad altre rotture dovute all'inculturazione nei diversi paesi asiatici. Un nuovo sacro si forma a partire dalla dottrina del Mahāyāna che insiste sulla natura sovramondana del Buddha, lasciando in ombra la persona umana di Shakhyamuni. La dottrina dei *bodhisattva* introduce la nozione di salvatori, di merito, di preghiera e di devozione. La *bhakti* crea il buddhismo della fede e del culto così come la nozione di paradiso, terra dei beati. In questo contesto il Buddha viene divinizzato e si pensa che egli continui la sua azione salvifica in mezzo agli uomini. Questa divinizzazione lo pone al centro di una mitologia, di una agiografia e di un culto. L'arte buddista è testimone di questa sacralizzazione[8]. Questa forma di buddhismo religioso penetrerà in Cina dove il Buddha è chiamato Amithaba (Amida) e dalla Cina passerà in Giappone per poi adattarsi alle divinità ancestrali di quei luoghi. Questi due buddismi mistici, chiamati amidismi, costituiscono delle religioni con i loro templi e i loro rituali. In Cina il buddhismo della meditazione, Tch'an, appare fin dal IV secolo d.C.; emigrerà in Giappone dove darà origine alle varie sette Zen che proclamano il risveglio istantaneo senza passare attraverso gli stadi preparatori[9].

Questo cenno sui percorsi del buddhismo mostra il mutamento del sacro all'interno del *Sangha* nel corso dei secoli. Fin dalle origini abbiamo a che fare con una religione paradossale nella quale l'uomo crede alla caducità di ogni cosa ma si mette in cerca della trascendenza del *nirvāna* e in questa ricerca segnata dalle quattro sacre verità, staccato dalle creature, si attacca ai tre gioielli: il Buddha, la Legge, il Sangha. Il suo cammino è tracciato dal sacro. A partire dal Mahāyāna, il simbolismo sacrale delle religioni assume una grande importanza. Questo simbolismo si conserverà e si rinnoverà in certe forme di buddhismo all'epoca della sua inculturazione nei paesi dell'Asia. Partito alla conquista del mondo moderno, il buddhismo si trova tra le religioni e il pensiero secolarizzato. Oggi esso è impegnato in due grandi iniziative: da una parte promuove, insieme con le reli-

[7] M. Delahoutre, *Les pèlerinages bouddhiques en Inde*, in J. Chelini-H. Branthomme, *Histoire des pèlerinages non chrétiens*, Hachette, Paris 1987, pp. 242-257.

[8] H. Goetz, *Inde, cinq millénaires d'art*, Albin Michel, Paris 1959; H.G. Franz, *Buddistische Kunst Indiens*, Ver. E.A., Leipzig 1965; J. Naudou, *Le Bouddha*, Somogy, Paris 1973; C. Sivaramamurti, *L'art en Inde*, Mazenod, Paris 1974; D.L. Snellgrove (a cura di), *The Image of the Buddha*, Serindia & Unesco, 1978.

[9] H. Dumoulin, *Buddhismus der Gegenwart*, Herder, Freiburg 1970; R. de Berval (a cura di), *Présence du Bouddhisme*, France-Asie, Saigon 1959; A. Pezzali, *Manuale di storia del buddhismo*, Bologna 1983; O. Botto, *Buddha e il buddhismo*, Milano 1984.

gioni, una vasta operazione in favore della pace tra le nazioni, dall'altra un dialogo con i cristiani a livello mondiale[10].

1.3. L'uomo confuciano e il sacro

Nato nel 551 a.C. nello Stato di Lu, Maestro K'ung — K'ung-fu-tzu in cinese, latinizzato in Confucio — sognava di dare al suo paese in decadenza l'ordine e la pace. Per porre rimedio ai mali di cui soffriva la società cinese, egli predicava un ritorno alla pratica delle virtù ancestrali. Convinto di aver ricevuto dal Cielo una missione da compiere, inizia a esortare i suoi discepoli e i suoi contemporanei a conformarsi alla Via, *Tao*, che presentava loro: questa dottrina è divenuta il confucianesimo. Anna Cheng ricorda giustamente che fin dalle origini della religione cinese, anteriori al II millennio a.C., si è in presenza di pratiche divinatorie orientate in un senso cosmologico e manifestamente rituali, incentrate sul culto degli antenati che sembra risalire al periodo neolitico ed essere un privilegio regale. Nelle credenze l'antenato continuava il suo ruolo nella famiglia; grazie al rituale i vivi rientravano in contatto con i loro antenati. Praticato dal re o dal capo del clan, il rituale finirà per diventare essenziale.

Iniziata verso il 1100 a.C. alla fine della dinastia dei Shang, la tendenza alla ritualizzazione si è confermata nella fase di transizione verso la dinastia degli Zhu intorno al 1000 a.C. In quell'epoca è avvenuto il passaggio a un pensiero religioso nel quale la volta celeste ha assunto un ruolo importante. Infatti la divinità unica che si trova al di sopra degli antenati e delle divinità della natura e che è chiamata *di* o *shangdi* — «Sovrano dell'Alto» — lascia il posto a *t'ien*, «Cielo». Non è inutile sottolineare che in questo ritualismo cosmologico percepiamo una ierofania della volta celeste molto importante nelle religioni arcaiche[11]. Lo storico delle religioni sa che non deve minimizzare l'influsso della volta celeste sulla coscienza religiosa dell'uomo.

A partire dall'VIII secolo l'ordine morale, sociale e politico iniziava a deteriorarsi. Confucio scruta la società antica. Egli cerca di integrare il ritualismo della religione cosmologica degli Zhu in un umanesimo, il *ren*, che è virtù perfetta di relazione dell'individuo con la famiglia, con il villaggio, con lo Stato dove il sovrano ha ricevuto un mandato dal Cielo. Si tratta di un umanesimo a cerchi concentrici crescenti che fa della società una grande famiglia animata dal *ren*, la grande virtù di umanità nella relazione con gli altri: sentimento di benevolenza e di fiducia che esiste nella famiglia, che deve estendersi alla comunità, al paese e all'umanità intera. Confucio vuole fare di ognuno un uomo di bene.

[10] P.V. Bapat, *2500 Years of Buddhism*, Government of India, Delhi 1959; H. Dumoulin (a cura di), *Buddhism in modern World*, New York-London-Tokyo 1976; M. Zago, *Buddhismo e cristianesimo in dialogo*, Città Nuova, Roma 1985.

[11] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1974⁶, pp. 45-114 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1976³, pp. 42-125).

Tuttavia occorre andare più lontano perché vi è continuità tra il Cielo e l'uomo, tra l'uomo e la comunità. L'applicazione del *ren* costituisce per l'uomo una trasformazione della sua persona e gli fa vivere un'autentica esperienza personale e spirituale: interiorità, rettitudine, profondità. È l'esperienza confuciana del sacro. Siamo di fronte a un mutamento del sacro poiché vi è l'assenza di trascendenza e di simbolismo rituale. Tuttavia vi è la presenza di un Assoluto perché *Tao* è la Via alla quale Confucio ha dato un valore normativo di «decreto celeste, *t'ien ming*». La parola *t'ien* è un vocabolo del sacro e del riferimento all'ambito celeste.

Anna Cheng insiste su questo riferimento al Cielo visto che è spesso passato sotto silenzio presso gli autori occidentali, mentre nel confucianesimo l'uomo è sempre concepito nel suo rapporto con il Cielo. Senza dubbio l'uomo porta se stesso alla perfezione, ma così facendo porta a compimento l'opera celeste e ha l'incarico di completare la trasformazione cosmica operata dal Cielo. Non si tratta di una trascendenza celeste ma di un orizzonte, di un invito per l'uomo a operare il suo compimento in stretta relazione con gli altri.

Sotto il colpo del buddhismo introdotto in Cina all'inizio della nostra era, il confucianesimo conoscerà un mutamento che porta il nome di neo-confucianesimo e che ha inizio nel IX secolo. Mentre Confucio poneva l'accento sulla ricerca dell'armonia all'interno delle relazioni umane, sociali e politiche in riferimento all'armonia dell'ordine naturale, il neo-confucianesimo attinge alcuni principi cosmologici dalla filosofia cinese dell'armonia e alcune pratiche spirituali dal buddhismo: meditazione, concentrazione. Talune comunità confuciane si sono basate sul modello monastico: celebrazioni mattutine, incenso, venerazione del maestro. La pratica di rituali è anche entrata nell'ambito familiare dove ha ritrovato il culto degli antenati. Siamo di fronte a un nuovo mutamento del sacro facilitato dalla presa in prestito del simbolismo buddista.

2. *Religioni dualistiche e mutamenti del sacro*

Abbiamo appena visto i mutamenti del sacro provocati in tre grandi religioni dell'Asia dall'intervento di personalità dotate di doni profetici fuori dal comune: Zarathustra, Sakhyamuni, divenuto il Buddha, e Confucio. Il quarto volume del *Trattato* ha studiato una serie di crisi che hanno avuto la loro origine in alcune dottrine dualistiche il cui esito fu un atteggiamento di rifiuto religioso e sociale da parte dei membri di questi gruppi religiosi. Per i primi secoli della nostra era abbiamo preso in considerazione gli orfici, gli encratiti, gli gnostici e i manichei. Poi abbiamo esteso l'indagine alle sette dualistiche medievali. Nel nostro *Trattato* non si parla di un dualismo filosofico fondato su due principi contrapposti, ma di un *dualismo antropologico* che scinde l'uomo in «anima» e in «corpo» così che l'uomo «comprende se stesso come *identico* alla sua 'anima' e

altro dal suo 'corpo'» secondo la definizione di Paul Ricoeur[12]. In questi dualismi troviamo i miti dell'anima esiliata, dell'anima di origine divina divenuta prigioniera del corpo, i miti del corpo estraneo a quest'anima e della mescolanza che inaugura l'umanità. Dunque i dualismi antropologici di cui parliamo — e che sono all'origine delle crisi — sono fondati su miti dell'anima esiliata e della salvezza attraverso la conoscenza.

2.1. L'orfismo e il sacro

L'orfismo è un movimento di pensiero che ha fortemente influenzato il comportamento religioso, la cultura e la mistica nel mondo greco e le cui origini risalgono al VI secolo a.C. Esso ha generato pratiche religiose ed atteggiamenti di vita in reazione al regime delle città e alla loro religione ufficiale. Il suo influsso si è esteso al mondo mediterraneo e le sue dottrine dualistiche hanno chiaramente ispirato alcuni maestri dello gnosticismo. Gli stessi cristiani non hanno esitato ad attingere dalla loro simbolica funeraria[13].

Dall'oscurità delle tradizioni su Orfeo che si mescolano l'una con l'altra, Mircea Eliade ha tratto un dato importante per la storia della spiritualità greca: Orfeo è un fondatore di iniziazioni e di misteri, e ciò conferma i suoi rapporti con Dioniso e con Apollo. Il papiro Derveni, scoperto nel 1962, attesta l'esistenza di conventicole orfiche nel IV secolo e nello stesso tempo il tentativo di una conciliazione tra l'orfismo e la teogonia esiodea nell'epoca greca classica.

Mediante l'antropologia orfica riusciamo a comprendere questa religione di salvezza. Conosciuta grazie al mito di Dioniso dilaniato dai Titani, alle lamine d'oro delle tombe dell'Italia meridionale e di Creta e infine grazie al papiro Derveni, questa antropologia ci mostra un'anima nata dalla stirpe degli dei immortali e chiusa nel corpo come in una tomba. Secondo l'orfismo la razza umana possiede una duplice eredità, quella del dio e quella del titano. Dunque il germe della salvezza è nell'uomo: è la liberazione dell'anima attraverso un regime alimentare vegetariano e una iniziazione ai misteri grazie agli *hieroi logoi* portatori della teogonia, dell'antropogonia e del messaggio della salvezza. Salvezza e conoscenza sono collegate. La dottrina dell'anima umana di origine divina ma esiliata in un corpo di origine titanica si trova al centro della religione orfica. Al termine di una serie di trasmigrazioni quest'anima si libererà dalla sua prigione per entrare nella dimora dei beati dove ritroverà il suo stato divino. Diversi testi delle lamine fanno eco alla dottrina di Platone sulla dimora dei beati (*Fedone*, 108 a).

[12] P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1960, pp. 261-284 (trad. it. in vol. unico, Il Mulino, Bologna 1970).

[13] F. Cumont, *Lux Perpetua*, Geuthner, Paris 1949, 1976²; Id., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Geuthner, Paris 1942, 1966².

L'orfismo rifiuta l'ordine sociale solidale del sistema politico-religioso organizzato dalle città greche intorno agli dei dell'Olimpo: rifiuto della religione della città e del sacrificio. È un profondo mutamento del sacro. Mediante l'iniziazione e grazie agli *hieroi logoi*, gli orfici conoscono i misteri nascosti agli altri: l'origine degli dei e degli uomini, il mistero dell'anima immortale, la necessità della purificazione nel corpo e mediante il corpo. Separati dalla città greca, si distinguono per la veste bianca, simbolo della purezza permanente e della luce celeste. Nell'orfismo intravvediamo «una nuova concezione del divino inteso come origine e fine delle esistenze» (A. Motte).

2.2. Il movimento encratita

L'encratismo — da *enkrateia*, astinenza — è un movimento religioso dalle varie ramificazioni, i cui adepti praticano l'astinenza sessuale che può arrivare fino alla condanna del matrimonio, alla esaltazione della verginità a detrimento del matrimonio, all'astinenza da certi cibi, specialmente le carni, e da bevande fermentate. Il movimento sembra avere radici filoniane (i terapeuti) ed ellenistiche e si basa su principi dualistici: la materia è cattiva. Il movimento manifesta la sua presenza nel mondo mediterraneo e nel Vicino Oriente durante i primi quattro secoli della nostra era. La motivazione fondamentale della dottrina e delle pratiche sembra fondarsi sull'esistenza di un Adamo vergine, vale a dire dell'anima non corrotta. Una setta encratita che si rifaceva a Taziano è esistita in Oriente dalla fine del II secolo fino al IV.

La nuova problematica dell'encratismo è stata oggetto di uno studio da parte di alcuni specialisti[14]. Vi è un encratismo radicale che esclude il matrimonio, assimilato alla prostituzione e alla corruzione, e che considera la procreazione come un fatto negativo. In questa linea troviamo anche l'astensione alimentare dalla carne e dal vino. Il dualismo sta alla base di questo orientamento che trova la sua espressione più forte nel manicheismo.

Negli ambienti giudaici due sono le sette che attirano maggiormente l'attenzione: gli esseni e i terapeuti. Per gli esseni gli eletti sono come angeli: giusti, santi, poveri, penitenti. La vita è organizzata come rifiuto e separazione: rifiuto del denaro, del piacere, del matrimonio; spiritualizzazione del culto e ascesi. I terapeuti alessandrini vivevano anch'essi nel disprezzo della ricchezza e dei beni di questo mondo, nella separazione totale tra uomini e donne e in una grande austerità[15].

Nel mondo gnostico la tendenza encratita si è espressa attraverso l'astinenza

[14] U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'*enkrateia. *Motivazioni ontologiche e protologiche*. Atti del Colloquio intern. Milano 1982, Ed. Ateneo, Roma 1985.

[15] F. Daumas-P. Miquel, *Philon d'Alexandrie. De vita contemplativa*, Introduction, texte grec, traduction et notes, Cerf, Paris 1963 (Sources chrétiennes, 29).

sessuale e mediante alcuni imperativi ispirati alla dottrina della restaurazione dell'anima nella sua condizione originaria. La tendenza encratita e l'eccessiva valorizzazione dell'ascetismo hanno avuto delle ripercussioni sulla vita spirituale dei cristiani. Certi concili orientali del IV secolo hanno emanato decreti che lasciano presagire il pericolo delle infiltrazioni encratite. Il grande pericolo stava nel mutamento della simbolica sacrale. La Chiesa si è opposta alle motivazioni degli encratiti mostrando che la pratica della continenza e dell'ascesi cristiane è fondata sulla prospettiva escatologica del Regno e sulla disponibilità totale a servire Cristo. L'encratismo modificava le prospettive messianiche del sacro cristiano con la negazione del valore dei misteri dell'Incarnazione e della Redenzione.

2.3. Il mutamento del sacro presso gli gnostici

Giunto alla sua massima fioritura nel II secolo d.C., lo gnosticismo con le sue diverse scuole e sette si presenta come una religione di salvezza. Ogni setta pretende di realizzare la liberazione delle anime, scintille divine cadute dal mondo celeste e tenute prigioniere nella materia dei corpi. La salvezza si opera mediante la gnosi che è da una parte la conoscenza dei misteri divini ma dall'altra una Realtà spirituale e trascendente venuta dal Regno della Luce per rivelare i misteri nascosti a coloro che accettano l'iniziazione. Questa gnosi implica l'identità del conoscente, della sostanza divina e dei mezzi di salvezza[16].

La religione gnostica è formata da tre correnti di pensiero, che si rifanno alle fonti bibliche, alle dottrine cosmiche fondate sui grandi miti dualistici del Vicino Oriente e alle varie speculazioni astrali ereditate dalle teologie solari orientali. L'*homo gnosticus* è un iniziato come l'orfico: reputa che in lui il principio divino e luminoso, prigioniero del corpo, debba manifestare tutte le sue virtualità celesti per ritornare alla sua condizione primordiale. In una tale situazione, sacro e santità sono due dati religiosi essenziali.

Oggi lo studio del sacro gnostico può essere condotto grazie a documenti di indubbia autorevolezza, i testi copti di Nag Hammadi[17]. La parola copta *ouaab*, «essere santo», e i suoi equivalenti greci *hieros* e *hagios* costituiscono i vocaboli specifici del sacro gnostico di cui un primo aspetto riguarda il mondo celeste, a proposito del quale i redattori utilizzano il trisagio di Isaia e le tre persone divine della Trinità cristiana. Attraverso l'uso di queste entità cristiane percepiamo il luogo originario delle anime, la fonte del sacro, il mondo della Trascendenza con la sua irriducibile eterogeneità rispetto al mondo empirico. Questo mondo è il mondo del Pleroma.

[16] U. Bianchi (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966, Brill, Leiden 1967.

[17] J.M. Sevrin, *Le sacré dans les textes gnostiques*, in J. Ries, *L'expression du sacré dans les grandes religions*, II, Centre HIRE, Louvain-la-Neuve 1983, pp. 307-337 (Coll. «Homo Religiosus», 2).

Tuttavia gli gnostici vivono in un mondo d'esilio nel quale essi sono prigionieri. Il loro carattere sacro dipende dalla loro eterogeneità rispetto a questo mondo. Eccoci nell'antropologia stabilita dai sistemi gnostici e che peraltro non è uniforme. Al grado più basso si trovano gli ilici, gli uomini materiali per i quali non c'è nessuna speranza di salvezza. A metà si collocano gli psichici che sono dotati di un'anima e sono capaci di conversione mediante un comportamento morale onesto; per essi c'è la possibilità di salvezza. Al vertice dell'umanità gli pneumatici o spirituali animati dalla gnosi sono sulla via della salvezza: sono i portatori del sacro, i santi, la stirpe pneumatica, luce che viene da una luce. Essi sono usciti dalla sfera luminosa dello spirito e sono destinati a ritornarvi.

Perciò devono intervenire i mediatori della salvezza: libri della rivelazione, rituali, tipi e immagini della Gnosi. Eccoci di fronte a una simbolica sacrale. Le *Scritture* gnostiche sono dette sacre perché hanno un'origine celeste, trasmettono una rivelazione che proviene dal Regno del Cielo e procurano una conoscenza che è una «gnosi della salvezza». Nei testi di Nag Hammadi gli esegeti hanno identificato alcune vestigia di rituali: battesimi d'acqua, unzione d'olio, eucaristia di pane e di vino nei quali traspare un influsso della Chiesa cristiana. C'è evidentemente un importante mutamento del sacro cristiano poiché il simbolismo gnostico si limita ai temi dualistici luce-tenebra, vita-morte, spirito-materia.

Nell'ottica dualistica gnostica ogni sacro è rifiutato alle realtà di questo mondo, malvagio e pervertito. Il corpo è cattivo, l'uomo è santo solo mediante il suo spirito. Tutta l'umanità non è santa ma lo sono unicamente coloro che possiedono il germe spirituale che li rende capaci di ritornare al Regno. Lo gnosticismo porta i suoi adepti ad essere estranei a quel mondo nel quale vivono e che hanno fretta di lasciare per rientrare nel Pleroma.

Formate da alcuni maestri nel corso dei primi secoli della nostra era, le scuole gnostiche hanno attinto numerosi elementi dalle religioni e dai culti che utilizzavano vocabolario e nozioni di sacro e di santità. Nell'assumere questi prestiti i maestri gnostici hanno introdotto dei mutamenti fondamentali di senso per adattarli al rigido dualismo che stava alla base dei loro sistemi. Tutti i sistemi gnostici sono caratterizzati da un sincretismo che tenta di integrare alla meno peggio, all'interno di strutture mitiche dualistiche, alcuni elementi presi altrove, spesso dalle religioni misteriche o dal cristianesimo. La religione gnostica è un rifiuto di questo mondo, un rifiuto del corpo, un rifiuto del mistero cristiano dell'Incarnazione di Cristo Salvatore. Perciò sacro e santità sono strettamente riservati alle realtà gnostiche del mondo celeste e a coloro che sono segnati dalla sua impronta[18].

2.4. Il sacro nella Chiesa di Mani e nella vita manichea

Il manicheismo è una gnosi dualistica radicale che pone all'origine due principi coeterni e radicalmente opposti l'uno all'altro: la Luce e le Tenebre. Questa

[18] J.M. Sevrin, *op. cit.*, p. 337.

gnosi raggiunge le dimensioni di una religione universale rivelata dal Paracleto col quale Mani si identifica e in tal modo egli si presenta come il vero fondatore della Chiesa di Gesù Cristo. Nella sua religione integra anche le tradizioni dei suoi precursori, specialmente quelle di Zarathustra, del Buddha e dei maestri gnostici. Al mito dualistico Luce-Tenebre spinto alle sue posizioni estreme, integra il mito dei tre tempi, ossia delle origini, della mescolanza e della fine, e ciò gli consente di costruire una cosmogonia, una soteriologia e una escatologia.

L'antropologia manichea, che a noi qui interessa, si comprende alla luce della cosmogonia: i demoni sono all'origine del corpo di Adamo perpetuato dalla generazione della razza umana, l'anima è una scintilla divina prigioniera di questo corpo demoniaco. Questa antropologia si chiarisce ancor meglio nella prospettiva della salvezza. In questo corpo, *soma*, *sarx*, prodotto del regno delle Tenebre, è chiusa e addormentata la *psyche*, la scintilla luminosa. Di origine divina, essa deve essere risvegliata dalla sua parte luminosa venuta dalla Gnosi, il *Nous*-Luce, vero messaggero della Gnosi presente nel corpo dell'uomo per illuminare questa *psyche* addormentata dalla materia. È l'inizio dell'*enkrateia*, un'operazione che consiste nello strappare alla materia e agli elementi tenebrosi tutte le particelle di luce tenute prigioniere. Si tratta di un risveglio gnostico che permetterà all'iniziato di fare una scelta permanente in vista della salvezza. Il *Kephalaion* 38 dei testi copti di Medînet-Mâdi dà una spiegazione molto chiara di questo encratismo manicheo, dell'azione del *Nous*-Luce, dei tre sigilli e di tutto il comportamento degli eletti e dei catecumeni.

Nei testi manichei lo studio antropologico del sacro ha il vantaggio di poter essere fatto a partire dalla preghiera, cioè dagli inni del *Psalmbook*[19]. Infatti la liturgia e la preghiera costituiscono delle parti essenziali nel meccanismo della salvezza gnostica, conformemente al mito dell'Uomo primordiale[20]. Nei nostri documenti troviamo *ouab*, forma qualitativa del verbo intransitivo *ouop*, «essere santo». Nei nostri testi liturgici redatti in dialetto subakmimico *ouabe* significa «essere santo», *toubo* «la santità» o «la purezza», *ouabe, etouabe* «santo, sacro, puro», *petouabe* «il santo», *netouabe* «i santi».

La salvezza manichea consiste nella liberazione della Luce: liberazione delle anime incatenate ai corpi ma anche liberazione dell'anima del mondo chiamata da Agostino *Jesus Patibilis*. Si tratta in questo caso di tutte le particelle di luce prigioniere nel cosmo: frutti, legumi, vegetali, acqua, alberi, animali. La salvezza è il ritorno di tutta questa Luce verso il suo Regno d'origine. La religione di Mani è insieme cosmica e biblica: sincretismo che tenta di integrare i temi biblici di Adamo ed Eva nelle speculazioni cosmogoniche mazdaiche e che mescola il Dio

[19] C.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalmbook, Part II*, Kohlhammer, Stuttgart 1938.

[20] J. Ries, *Sacré, sainteté et salut gnostique dans la liturgie manichéenne copte*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Centre HIRE, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 257-288 (Coll. «Homo Religiosus», 3).

biblico con le varie divinità cosmiche orientali. Troviamo così tre figure di Gesù: il Gesù Luminoso, un'Entità mitica, messaggero della Gnosi; lo *Jesus Patibilis*, la Luce crocifissa alla materia nel cosmo; il Gesù storico, necessario a Mani per giustificare la sua missione di Paracleto. L'insieme di tre figure è una teocrasia fatta sul modello del mito iraniano del *Salvator salvandus* che ritroviamo nelle religioni misteriche.

Questo sincretismo si ritrova nel sacro della gnosi manichea di cui un primo livello, teologico in questo caso, è quello del Regno con un incrocio permanente tra caratteri mitici presi dal vocabolario delle cinque Grandezze e quelli tratti dai testi biblici neotestamentari riguardanti la santità del Padre, del Figlio e dello Spirito. L'uso del trisagio di Isaia permette di dare una parvenza biblica e un aspetto cristiano a questi testi manichei. Il sacro della natura divina è affermato con l'aiuto di testi biblici: *ousia etouabe*, «natura santa», ma da questa natura deriva un principio luminoso, *physis*, anch'esso santo, presentato come sacralità cosmica.

Un secondo livello del sacro, livello antropologico, riguarda il Fondatore e la sua missione. Annunciato da Gesù, Mani è l'immagine visibile del Paracleto, il suo gemello venuto in questo mondo, oggi ben conosciuto grazie al *Codex Mani*. «Consustanziale» alle tre persone divine annunciate nel Nuovo Testamento, egli è apostolo di Gesù il Salvatore da cui il suo titolo nei testi copti di Medînet-Mâdi: *petouabe*, «il santo». Assistiamo alla ripresa, a favore di Mani, del titolo messianico neotestamentario *hagios pais* ed eccoci nel filone del sacro messianico che da Mani si estende alla sua missione, alle sue *Scritture*, alla sua Chiesa, perfino al suo corpo. Per esprimere questo sacro e questa santità conferiti a Mani e alla sua Chiesa, i testi liturgici di Medînet-Mâdi hanno sfruttato al massimo tutte le risorse degli scritti neotestamentari fino a dare talvolta agli inni un'apparenza di canti cristiani.

Accanto al sacro teologico fortemente improntato di sincretismo, accanto al sacro messianico assai vicino all'espressione neotestamentaria, troviamo un sacro funzionale. Occorre ricordare che le numerose conventicole gnostiche del II secolo riunivano i propri aderenti attorno a maestri incaricati di iniziarli ai misteri dualistici. Mani ha superato questo modello in quanto, sul tipo della Chiesa cristiana, ha fondato la propria Chiesa con la pretesa di creare la vera Chiesa di Gesù e la «santa Chiesa del Paracleto». La Chiesa di Mani ha finito per assorbire le diverse conventicole e gruppi gnostici. Poiché essa stessa partecipa direttamente alla natura e alla santità del Regno della Luce — la sua missione infatti è la salvezza della Luce —, questa Chiesa appare come santa. Il suo duplice carattere di natura celeste e di funzione gnostica della salvezza esige il sacro dei mezzi di salvezza: dottrina dualistica, comandamenti, riti, assemblee, preghiera e liturgia. Tutti coloro che aderiscono a questa Chiesa sono santi. Tra di essi gli eletti costituiscono una classe privilegiata per la loro vita totalmente conforme alle esigenze della loro missione. Più dei catecumeni, gli eletti portano in sé questa

scintilla divina liberata dal *Nous*-Luce che li fa partecipare efficacemente ai misteri del Regno. La loro santità trova origine nella Luce trascendente della Gnosi. Mentre sono ancora su questa terra, essi partecipano al Regno celeste, e ciò consente loro di condurre un'intensa attività missionaria. Il loro abito bianco è il simbolo della Luce e costituisce una vera e propria ierofania[21].

2.5. Nella sfera dei dualismi medievali

La trafila dei manoscritti degli *Acta Archelai*, documento di una disputa contro i manichei, che risale al 325 e che venne ricopiato di secolo in secolo in Italia e in Gallia, prova che la presenza di seguaci di dottrine dualistiche si è mantenuta dopo il VI secolo. Provenienti dall'Armenia, i pauliciani portatori della dottrina di Mani si diffusero in Bulgaria a partire dal IX secolo, durante il quale il bogomilismo prende il posto del movimento. Fozio (820-891) combatte tutte queste dottrine come manichee. All'inizio del X secolo appare in Occidente il movimento cataro che si propaga nel momento in cui le prime crociate provocano grandi spostamenti di popolazione. A partire dal XII secolo il catarismo raggiunge una grande diffusione in Europa. In esso la Chiesa scorge delle reminiscenze gnostiche e manichee e inizia contro le sette catare una lotta che sarebbe durata per più di due secoli.

Il vocabolo *kataros* designa la «purezza». Il catarismo è un movimento complesso e assai vasto, composto da diversi gruppi o sette di praticanti e di missionari aderenti a una religione dualistica le cui implicazioni sociali, dogmatiche e religiose portano a un profondo sconvolgimento della società e mirano alla distruzione della Chiesa cattolica. Da quattro secoli si è scritto molto sulle origini, sui vari passaggi della diffusione, sulle cause e sulle motivazioni come pure sulle dottrine dei catari. Oggi, grazie alla scoperta di nuovi documenti e di libri sacri catari, l'orizzonte si illumina[22].

Pauliciani, bogomili e catari hanno in comune le credenze dualistiche; questo fatto ha condotto Couliano ad analizzarli a partire dai sistemi gnostici, anche se la filiazione diretta non è provata per tutti. A suo giudizio già gli antichi gnostici si applicavano prima di tutto ai problemi della creazione e leggevano i primi capitoli del libro della Genesi in modo diverso dai cristiani: nel porsi il problema della creazione, del Dio creatore e il problema del male, essi risolvevano quest'ultimo aggiungendo dei miti attinti dagli antichi dualismi e dalle tradizioni pa-

21 J. Ries, *Christianisme et manichéisme*, in *Les chrétiens parmi les religions*, Desclée, Paris 1987, pp. 118-148 (trad. it. *Cristianesimo e manicheismo*, in *I cristiani e le religioni*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 131-164).

22 Cfr. «Cahiers de Fanjeaux», 1-24, Privat, Toulouse. Dal 1966, in particolare M.H. Vicaire (a cura di), *Cathares en Languedoc*, Privat, Toulouse 1968 («Cahiers de Fanjeaux», 3) e *Historiographie du catharisme*, *ibid.* 1979 («Cahiers de Fanjeaux», 14).

gane[23]. Le sette medievali hanno seguito lo stesso percorso e in più hanno utilizzato i libri apocrifi della Bibbia. Così nell'elaborazione del loro pensiero i catari hanno saccheggiato l'*Interrogatio Iohannis* di origine bogomila e l'*Ascensione di Isaia*, due libri che furono loro assai utili per l'elaborazione del proprio pensiero dualistico[24].

Tra una setta catara e l'altra esistono delle divergenze e delle sfumature diverse. Tuttavia certe dottrine sono comuni perché derivano dalle credenze dualistiche nei due regni, ciascuno dominato dal proprio Dio: da una parte il Dio del bene, luminoso e spirituale, dall'altra il Dio del male, fatto di corruzione e di perversità. Tutti i catari negano la Trinità: il Padre è superiore al Figlio e allo Spirito Santo. Cristo non si è incarnato in un corpo mortale: la negazione dell'Incarnazione è uno dei punti fondamentali del credo cataro. Il disprezzo della materia creata dal Dio del male li porta al rifiuto del valore dei sacramenti del battesimo d'acqua e dell'eucaristia, dal momento che negano la presenza reale di Cristo; tuttavia alcuni fanno una frazione del pane benedetto che viene distribuito ai presenti. Condannano il matrimonio e la procreazione in quanto quest'ultima moltiplica i corpi nati dalla materia demoniaca secondo la tradizione manichea.

Il mutamento del sacro trova la sua espressione più forte nel rituale cataro e più particolarmente nel *consolamentum*, il battesimo nello Spirito, il solo sacramento cataro che il postulante riceve dopo una preparazione ascetica, segno della sua vocazione[25]. Il rituale dell'imposizione delle mani e del Vangelo è rimasto identico nello spazio e nel tempo. Come i manichei, i catari formano una comunità nella quale vi sono i simpatizzanti e i credenti; questi ultimi sono accettati dopo alcune verifiche probatorie e con il consenso degli *ordines* o professi. Simpatizzanti e credenti formano il gruppo di base, che ascolta i predicanti. Il gruppo dei perfetti si recluta tra la base. Dopo una preparazione di un anno nel digiuno e nella rottura dei vincoli matrimoniali se è sposato, il catecumeno può essere ammesso al *consolamentum*, il rituale dell'imposizione delle mani e dell'imposizione del Vangelo dopo la cerimonia del perdono dei peccati e dell'impegno a vivere secondo il codice del perfetto cataro. Nel rituale troviamo alcuni paralleli con i *signacula* degli eletti manichei: preghiera frequente durante la giornata con gesti simbolici di adorazione, astinenza e digiuno. Vi è un misto di simbolica cristiana e simbolica dualista.

Quando si leggono le varie parti del *Rituale cataro*, si constata che il problema

[23] J.P. Couliano, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaca Book, Milano 1989 (trad. it.); *Les gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythe*, Plon, Paris 1990 (ed. orig.).

[24] E. Bozóky, *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile*, Éd. critique, traduction, commentaire, Beauchesne, Paris 1980.

[25] C. Thouzellier, *Rituel cathare*, Cerf, Paris 1977, Bibl. pp. 297-326 (Sources chrétiennes, 236); Ead, art. «Cathares», in *Encyclopaedia universalis*, IV, Paris 1985, pp. 379-385.

fondamentale dell'eletto è la salvezza: essere salvato è la sua grande preoccupazione. L'obbligo dell'impegno suppone uno stato cosciente e lucido nel momento del *consolamentum*. Gli adepti del catarismo tentano di vivere in questo stato fino alla morte.

Il catarismo del XII secolo era alla ricerca dei valori vissuti dai primi cristiani. A un'autentica vita apostolica attinta alle fonti della Sacra Scrittura, questi uomini e queste donne mescolavano la fede nei due principi. Ma la decadenza non tardò ad arrivare e il catarismo del XIV secolo appariva già come un insieme di sette ormai allo sbando.

3. *L'uomo e il sacro alla prova della modernità*

3.1. Antropologia, umanesimo e sacro

Il 29 maggio 1453, i giannizzeri di Mehmet II lanciano l'assalto finale contro Costantinopoli e l'Oriente cade sotto il dominio dei musulmani. Mentre la dieta di Ratisbona vuole indire una nuova crociata, Nicola Cusano (1401-1464) pubblica il suo trattato *De pace fidei* (1453)[26]. Ispirandosi al principio della *coincidentia oppositorum*, Nicola cerca per l'uomo una visione unitaria che superi l'universo visibile e i suoi limiti. Così, nel simbolismo di un concilio celeste, egli immagina un dialogo interreligioso che è ispirato dal Verbo di Dio: l'autore presenta l'utopia di una ricerca della Verità e del Sacro al di là delle formulazioni umane e della diversità dei riti. Lo stesso anno Cusano pubblica *De visione Dei*, una meditazione davanti a un quadro di Roger van der Weyden nella quale egli mostra che ogni persona e ogni popolo tendono alla visione del Dio nascosto[27]. Convinto che vi sia nell'umanità creata da Dio e salvata da Cristo una struttura fondamentale di fede religiosa, Cusano mira a riportare la concordia tra tutti i figli di Adamo, compresi quelli che fanno parte dell'umanità che si estende al di là dei tre monoteismi.

Impressionato dalle opere e dalle idee di Nicola Cusano, il giovane Pico della Mirandola (1463-1494) concepisce l'audace progetto di andare a presentare e a difendere a Roma novecento tesi, le sue famose *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* riguardanti tutti i problemi filosofici e religiosi d'attualità nel suo secolo: l'uno e il molteplice; Dio e il mondo; l'uomo e il suo significa-

[26] J. Doyon-R. Galibois-M. de Gandillac (a cura di), *Nicola de Cues, La paix de la foi*, Univ. Sherbroke-Vrin, Paris 1977; Nicola Cusano, *La Pace della fede*, Introduzione di J. Ries, Jaca Book, Milano 1991.

[27] F. Bertin (a cura di), *Nicolas de Cues, Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, Introduction, traduction et notes, Cerf, Paris 1991; A. Minazzoli (a cura di), *Nicolas de Cues, Le Tableau ou la vision de Dieu*, Introduction et traduction, Cerf, Paris 1986.

to come microcosmo. All'inizio di queste tesi ha posto una prefazione intitolata *Oratio de hominis dignitate*[28]. Questo opuscolo sarà considerato come il manifesto dell'umanesimo.

A quel tempo il tema era nell'aria. Il Quattrocento aveva largamente attinto dalle idee degli antichi, quali Gregorio Magno e Gregorio di Nissa che, nel suo *De hominis opificio*, aveva magnificato nell'uomo la stazione eretta, la capacità di guardare il cielo e il libero uso delle mani e della parola. Malgrado la caduta, l'uomo ha una reale signoria sul mondo e possiede i mezzi per conoscere Dio. Gli autori medievali avevano elogiato il suo ruolo di mediatore tra il divino e il resto della creazione.

Pico supererà ampiamente queste prospettive. Innanzitutto per lui l'uomo porta un nome generico, Adamo. È questo Adamo che gode di una *dignitas* che fa la differenza radicale rispetto al resto del mondo e alle altre creature. Egli non è né l'anello di una catena né un semplice microcosmo in mezzo agli esseri. Ciò che costituisce la sua dignità è la sua *libertas* che gli permette di «modellarsi e plasmarsi», cioè di degenerare o di mutarsi in forme divine. Egli è *faber sui*, capace di trasformarsi e di trasformare il mondo. E per questo Dio gli ha dato la conoscenza, un tema che Pico svilupperà nella sua opera intitolata *Heptaplus*[29]. L'uomo è un essere veramente unico che, nella sua libertà, trascende tutti i gradi dell'essere. Henri de Lubac fa notare che Pico non si impegna sulla via di una «verità religiosa indipendente dai dogmi particolari e dalle contingenze storiche», contrariamente a quanto faranno Jean Bodin e Giordano Bruno. Il cristianesimo non vi perde dunque «il suo prestigio di verità unica, il suo posto privilegiato, i suoi contorni positivi storici diventando uno degli anelli nella catena ininterrotta della tradizione universale»[30]. In altre parole, Pico conserva tutta la sua originalità al sacro cristiano.

Marsilio Ficino (1433-1499), l'amico di Pico, percorre la stessa strada, cercando di dare alla dignità dell'uomo delle basi incrollabili. Il medioevo aveva abbondantemente sottolineato la miseria umana ed ecco che ora si comincia a esaltare la grandezza dell'uomo. Pico e Ficino mirano non tanto a vantare le virtù quanto a situare l'uomo esattamente al suo posto, cioè a non considerarlo come un fine in sé. In questo senso la *Philosophia platonica* fu considerata un *opus aureum*[31].

Si può guardare a Nicola Cusano, a Pico della Mirandola e a Marsilio Ficino come ai fondatori dell'antropologia religiosa. Ai loro contemporanei essi hanno

[28] Y. Hersant (a cura di), *G. Pico della Mirandola. De la dignité de l'homme. De hominis dignitate*, Introduction, texte latin, traduction, Éditions de l'Éclat, Comas 1993.

[29] H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Aubier, Paris 1974 (trad. it. *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Jaca Book, Milano 1994²).

[30] *Ibid.*, pp. 110-111 (trad. it. p. 110).

[31] R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Belles Lettres, Paris 1958.

comunicato un messaggio sulla dignità dell'uomo, sulla concordia, sulla tolleranza e sulla trascendenza della Sapienza. Ma questo messaggio non ha resistito alla tempesta che si scatenò poco tempo dopo con una violenza inaudita. Non ci soffermeremo oltre sull'Umanesimo del Rinascimento, magistralmente trattato in questo volume da J.-C. Margolin.

3.2. Secolarizzazione e cambiamento del sacro

È noto che il XVIII secolo, l'età dei Lumi, è il secolo creatore dell'«uomo misura di tutte le cose», che è autonomo, creatore dei propri valori, buono per natura e che vive sotto il dominio della ragione. Queste concezioni hanno portato alla teoria generale della laicizzazione che, nell'ambito del sacro, si manifesta nel XVIII secolo da una parte nella secolarizzazione interna della religione e dall'altra nella secolarizzazione nei rapporti tra politico e religioso, con la nascita dell'*homo ideologicus* e delle religioni secolari. Questi aspetti sono trattati da un eminente specialista, J.-P. Sironneau.

Nel corso del XVIII secolo vi è stata una critica della religione in nome della ragione. Tale critica proveniva da diversi fattori e orizzonti dello sviluppo delle scienze: nascita del metodo storico-critico della Bibbia; mitologia comparata e sviluppo dell'antropologia religiosa; crisi della teodicea con Kant e Rousseau; deismo razionalista che finisce per distruggere tutto il valore dei simboli e per diluire i dogmi in una religione naturale e cosmica. Assistiamo a una vera e propria eliminazione del simbolo e del rituale e a un rifiuto della Trascendenza di un Dio personale. Parliamo perciò di un mutamento del sacro che porta alla sua eliminazione. Il sacro si ridurrà all'estetica e all'etica. L'uomo cerca di arrivare alla propria autocomprensione e alla propria autonomia e inventa la filosofia della storia. In Francia questa invenzione sarà dovuta a Voltaire. In Germania invece questa idea di filosofia della storia imbocca una strada diversa in Lessing, in Kant, in Herder che subiscono degli influssi «teologici».

Tuttavia la secolarizzazione della religione si è scontrata con la resistenza delle ortodossie cattoliche e protestanti. In Germania diede origine al movimento pietista di Spener (1635-1705) che voleva richiamare la fede vissuta, la pietà, l'esperienza religiosa individuale e collettiva. Il movimento aveva delle radici nella mistica renana e nel quietismo di Fénelon (1651-1715). In Germania il pietismo ha conosciuto una risonanza profonda e duratura.

Il movimento di secolarizzazione del XVIII secolo ha dato origine all'*homo ideologicus*.

Quest'ultimo si afferma in diversi modi. Nel campo politico i principi divennero dei despoti illuminati: riduzione del potere delle Chiese, tolleranza dei culti, servizio dello Stato. In Francia il tentativo di fondare una religione civile tra il 1793 e il 1796 fu un clamoroso insuccesso. Venne poi la nascita dell'*homo ideologicus* nell'ambito dei *clubs* giacobini che crearono il governo di salute pubblica

e instaurarono il terrore. L'ideologia fece della società un dio e creò altre divinità: la Patria, la Libertà, la Ragione. Si tratta di un'operazione di transfert di sacralità con rituali, feste e liturgie rivoluzionarie. Poi, sotto la scorza delle parole appaiono delle tracce di messianismo: regno della Giustizia, rigenerazione dell'umanità, progresso; rottura e sceneggiatura apocalittica in vista del rovesciamento dell'Ancien régime. Fu il primo abbozzo di religione politica.

Le vere religioni politiche nasceranno soltanto nel XX secolo: religioni secolari destinate a prendere il posto delle altre, allo scopo di creare un nuovo ordine sociale per la salvezza dell'umanità: nazismo, leninismo, stalinismo. La politica usurpa le funzioni e i compiti della religione, ma lo scopo del sacro non è che una sacralizzazione del potere.

Le crisi, le rivoluzioni, i mutamenti dei secoli XVIII e XIX hanno provocato profondi sconvolgimenti nelle società, negli Stati e nel mondo. L'esplosione delle culture e i movimenti delle religioni hanno modificato profondamente i concetti di sacro, di secolarizzazione e di laicizzazione. Il dibattito è tuttora aperto. Per chiarirlo tenteremo anzitutto di definire il senso delle parole o quanto meno di scegliere un senso. Per *secolarizzazione* intendiamo, con L. Debarge, «il processo storico e socio-culturale secondo il quale le realtà del mondo e dell'esistenza umana tendono a emanciparsi sempre di più da ogni ordine sacro, religioso o ecclesiastico»[32].

3.3. L'uomo moderno tra secolarizzazione e riscoperta del sacro

Secolarizzazione e laicizzazione hanno continuato a incidere pesantemente sulla prima metà del XX secolo. Alla fine della prima guerra mondiale le religioni secolari del nazismo e del marxismo leninista e poi staliniano, con il loro simbolismo sacrale, i loro rituali e la loro sacralizzazione del potere, furono all'origine di una tragedia umana senza precedenti nella storia: guerre, genocidi, campi di concentramento e di sterminio degli ebrei, degli zingari e degli oppositori delle ideologie nazista e marxista. Mai la storia ha conosciuto un simile smarrimento del sacro. Dopo la vittoria degli Alleati nel 1945, in Germania si è venuti in possesso di documenti significativi: gli archivi di un gruppo di intellettuali nazisti dediti ad elaborare alcuni manuali destinati all'insegnamento dell'antica religione germanica all'indomani della vittoria della «Grande Germania»[33]. Il nazismo dava così una nuova prova della sua pretesa al titolo di religione secolare, di *Er-*

[32] L. Debarge, art. «Sécularisation», in *Catholicisme*, XIII, Letouzey, Paris 1992, coll. 1010-1024, qui col. 1012.

[33] F. Weber, *Nationalsocialismus und Religionsersatz. Die pseudoreligiösen Elemente in der nazionalsozialistischen Ideologie*, Louvain-la-Neuve 1983 (Mémoire de Sciences religieuses).

satz-Religion e di sacralità pagana. Noi sappiamo che questi stessi passaggi si ritrovano in gruppi e sette che si ispirano alla stessa ideologia[34].

3.3.1. Secolarizzazione

La seconda parte del XX secolo è stata contrassegnata da un movimento assai attivo a favore della secolarizzazione[35]. In quanto problema e fenomeno sociale si insiste, a livello *politico*, sul regresso della Chiesa e sull'influenza dello Stato laico; a livello *tecnico-economico* sulla industrializzazione, sulle comunicazioni e sulla tecnologia; a livello *intellettuale* sulle conoscenze scientifiche, filosofiche e sullo spirito critico in contrapposizione alle credenze religiose; a livello *etico* sull'erosione della morale tradizionale e sulla sua sostituzione con i valori di solidarietà e con l'aspirazione alla felicità; a livello *simbolico* sulla soppressione dei segni del sacro negli edifici, nei monumenti, nei luoghi pubblici, nel culto, nelle vesti del clero o della celebrazione liturgica, nelle cerimonie, nei discorsi e sulla loro sostituzione con una semplice «banalizzazione». Una dottrina equilibrata della secolarizzazione accetta la modernità e in nome della libertà non solo reputa normale la separazione dei poteri civili e religiosi, la separazione delle Chiese e degli Stati, ma considera anche come un vantaggio l'armonia dei loro rapporti. In nome della modernità, i sostenitori di una secolarizzazione radicale tentano di eliminare dalla vita pubblica e dall'educazione ogni simbolismo religioso e vorrebbero arrivare alla dissoluzione totale del religioso: questo sarebbe il «disincanto del mondo».

3.3.2. Disincanto del mondo

Il filosofo francese Marcel Gauchet ha cercato di rovesciare tutta la prospettiva della crescita religiosa dell'umanità, di mostrare che la religione «pura» si situa alle origini e che, in un processo irreversibile di secolarizzazione, il mondo va verso «un'uscita totale dalla religione»[36]. Sarebbe dunque la fine di ogni sacro. Tuttavia, in quanto giudica pertinenti le tesi che fanno dipendere la religione dalle necessità intangibili della funzione simbolica, Gauchet concede che si possa pensare alla permanenza di un residuo di religione nel quale egli trova tre elementi. Prima di tutto resterebbe un contenuto di pensiero e alcuni filosofemi senza implicazioni teistiche come nelle spiritualità orientali, buddiste e taoiste.

[34] M.-F. James, *Les précurseurs du Verseau*, Éditions Paulines, Montréal-Paris 1985.

[35] Cfr. L. Debarge, art. cit.; G. De Rosa, *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione*, Ed. La civiltà cattolica, Roma 1970.

[36] M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985 (trad. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992).

In secondo luogo, in questo «religioso dopo la religione», vi sarebbe l'esperienza estetica: capacità di emozione allo spettacolo delle cose, quello che fu considerato per millenni «come senso del sacro»; l'arte che costituisce il senso del sacro per l'uomo moderno. L'ultima forma di esperienza che continuerà quella dell'uomo della religione sarebbe «l'esperienza del problema che noi siamo per noi stessi»[37].

3.3.3. Disputa sul sacro

All'indomani della seconda guerra mondiale è iniziata in Occidente una discussione nota con il nome di «disputa sul sacro»[38]. Si parla anche di «teologie della secolarizzazione». Nato dal protestantesimo, questo movimento ha cercato parte della sua ispirazione nel diario di prigionia di Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), teologo luterano tedesco, discepolo di Karl Barth e grande oppositore del nazismo hitleriano, il che gli costò la vita. Secondo Bonhoeffer, l'umanità sta incamminandosi verso un'epoca non religiosa. Dunque la teologia deve smettere di contare su un *a priori* religioso dell'uomo. La religione e l'*homo religiosus* corrisponderebbero a un'età che ben presto sarà ormai superata. Così Bonhoeffer ha proposto una versione a-religiosa del cristianesimo. Egli pensa che a causa del sacro si è data una falsa immagine del Dio biblico. Perciò occorre mostrare un Dio sofferente in Gesù Cristo, debole e che permetta la promozione della ragione umana. Il cristianesimo non è una religione: esso deve scomparire per promuovere l'uomo. Questa via aperta da Bonhoeffer fu prolungata dalla «teologia della morte di Dio», che si sforzò di separare e perfino di contrapporre fede e religione[39]. La fede è la relazione del credente con il Dio vivente mentre la religione sarebbe segnata dall'impronta del sacro. La teologia della morte di Dio ha cercato di mostrare che la secolarizzazione, frutto della civiltà industriale, rappresenta una possibilità per lo sviluppo di una fede purificata. Ai teologi si sono aggiunti alcuni psicologi i quali affermano che «la favola del sacro» è stata creata dalla scienza delle religioni all'inizio del xx secolo. Secondo questi psicologi, c'è una sinistra guidata da E. Durkheim e una destra che ha R. Otto come capofila[40].

3.3.4. Permanenza e mutamento del religioso

L. Debarge fa notare che dal punto di vista strettamente sociologico vi sono buoni motivi per contestare sia la validità delle analisi riguardanti il processo

[37] *Ibid.*, pp. 292-303: «Le religieux après la religion».

[38] E. Martin-P. Antoine, *La querelle du sacré*, Beauchesne, Paris 1970 (Verse et controverse, 13).

[39] D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission (Widerstand und Ergebung)*, Labor et Fides, Genève 1963; A. Dumas, *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Labor et Fides, Genève 1968; J. Bishop, *Les théologiens de la mort de Dieu*, Cerf, Paris 1967; G. Vahanian, *La mort de Dieu*, Buchet-Chastel, Paris 1962.

[40] A. Vergote, *Religion, foi, incroyance*, Mardaga, Bruxelles 1983, pp. 120-132.

stesso della secolarizzazione sia la tesi di Bonhoeffer sulla desacralizzazione[41]. Dobbiamo effettivamente constatare una vitalità straordinaria del fenomeno religioso nelle nostre società contemporanee. Senza dubbio si può sottolineare innanzitutto lo sviluppo incessante dei pellegrinaggi nelle diverse religioni. Scarsamente considerati dai sociologi qualche decennio fa, oggi sono valorizzati dagli storici delle religioni e perfino da alcuni teologi per la ricchezza dell'espressione dei simboli, dei riti e del sacro[42]. L'Occidente è particolarmente toccato dalla rinascita dei pellegrinaggi. La religiosità popolare continua a esprimersi con una serie impressionante di devozioni, di atteggiamenti e di gesti[43]. In seguito al vuoto creato dalle dispute sul sacro e ai numerosi gesti iconoclasti dei secolarizzanti, decine di sette si sono costituite e oggi proliferano: è la risposta a un bisogno di sacro che non è soddisfatto da una qualche Chiesa. Altri gruppi si formano all'interno delle Chiese ed esigono una vita più intensa: è il caso dei carismatici cattolici e protestanti. Il fondamentalismo religioso costituisce un altro fenomeno prodotto dalla secolarizzazione: questo mutamento del sacro non è senza pericoli. Bisogna forse aggiungere che la nostra società secolarizzata è stupita nel veder comparire oggi, in modo spesso insolito, simboli, riti e perfino reminiscenze del sacro sulla pubblica piazza mentre li si credeva definitivamente confinati nelle sagrestie? Infine l'astrologia, l'occultismo, lo spiritismo, la veggenza e la parapsicologia, espressioni di un sacro selvaggio, invadono la piazza: sono segni di un autentico bisogno di religiosità dei nostri contemporanei. Dopo la disputa sul sacro, assistiamo al ritorno del sacro.

3.3.5. Riscoperta del sacro

Da qualche decennio le scienze umane si sono straordinariamente arricchite grazie alle ricerche della paleoantropologia e dell'antropologia. Dal 1959 le spettacolari scoperte della cultura di Olduvai in Tanzania e ad est del lago Turkana in Kenia permettono di avanzare a grandi passi nella conoscenza dell'Uomo arcaico creatore della prima cultura più di due milioni di anni fa[44]. L'itinerario che va dall'*Homo habilis* all'*Homo sapiens* attraverso l'*Homo erectus* è oggi tracciato. Grazie ad esso ora conosciamo l'*homo symbolicus* arcaico e constatiamo come allo stadio di *Homo sapiens* le sue esperienze del sacro provino che si tratta di

[41] L. Debarge, art. cit., col. 1019.

[42] M. Simon (a cura di), *Le retour du sacré*, Beauchesne, Paris 1977 (Le point théologique, 22); P. Berger, *La rumeur de Dieu, signes actuels du surnaturel*, Centurion, Paris 1972; J. Vernette, *Au pays du nouveau sacré*, Centurion, Paris 1981.

[43] F.A. Isambert, *Le sens du sacré: fête et religion populaire*, Éd. de Minuit, Paris 1982; D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?*, Cerf, Paris 1986.

[44] F. Facchini, *Le origini. L'uomo*, Jaca Book, Milano 1990 (trad. fr. *L'Homme, ses origines*, Flammarion, Paris 1990); P.V. Tobias, *Paleoantropologia*, Jaca Book, Milano 1992 (trad. fr. *Paléoanthropologie*, Mentha, Paris 1992).

un *homo religiosus*. L'*Homo sapiens sapiens* ci conduce verso il Neolitico che a sua volta ci fa arrivare alle prime grandi religioni dell'antico Vicino Oriente con i loro testi scritti. Non solo queste scoperte invalidano le tesi di Gauchet sul disincanto del mondo, ma ci mostrano anche, alla luce della crescita religiosa dell'Uomo, da una parte l'identità dell'*homo religiosus* e dall'altra i suoi diversi tipi secondo le culture. Se ogni esperienza del sacro richiede una ierofania, quest'ultima assume una specificità legata alla cultura e alla religione.

Gli studi sull'*homo religiosus* sono progrediti grazie al nuovo spirito antropologico che caratterizza la nostra epoca[45]. Nella storia delle religioni G. Dumézil e M. Eliade sono stati dei pionieri. Oggi si comprende che l'*homo religiosus* è l'uomo che nello svolgimento della storia, nelle varie epoche e nelle varie culture, ha vissuto o vive l'esperienza del sacro, diversa da una religione all'altra, ma che implica una serie di tratti comuni che gli conferiscono uno specifico stile di vita e che permettono di riconoscerlo dal suo «modus vivendi». Quest'uomo crede all'esistenza di un mondo trascendente, e ciò determina il suo comportamento e il suo destino. *Homo religiosus* è un concetto operativo all'interno della scienza delle religioni poiché permette di fare una descrizione e un'analisi dell'esperienza del sacro nell'uomo delle diverse epoche e nelle molteplici culture. Questo concetto collega lo storico delle religioni e l'antropologo alle tracce dell'attività dell'uomo e trae il suo valore operativo da una parte dalla specificità dell'esperienza religiosa che esso tenta di esprimere, e dall'altra dal suo permanente legame storico con un determinato ambiente religioso e culturale[46].

Da più di cinque millenni, l'*homo religiosus* ha fissato sulla pietra, sull'argilla, sul papiro, sulla pergamena, sul legno e su altri supporti la memoria della sua esperienza e delle sue credenze. A questo scopo ha creato delle parole. Max Müller (1823-1900) ha già dimostrato che la lingua è un testimone inconfutabile del pensiero. Grazie alla filologia comparata, egli aveva tentato un primo saggio di storia comparata delle religioni. Dopo un secolo, gli strumenti conoscono un notevole perfezionamento. Grazie a G. Dumézil che ha identificato, delimitato e spiegato la copiosa eredità indoeuropea presente alle origini di Roma, noi sappiamo che l'elemento radicale **sak-* è alla base del reale e tocca la struttura fondamentale degli esseri e delle cose, cioè il rapporto con gli dei così come la conformità con il reale[47]. Questi dati sono stati notevolmente precisati da Huguette Fugier[48]. Con la radice **sak-*, il verbo *sancire*, l'aggettivo *sacer* e la parola *sakros* del *Lapis Niger* di Roma che risale agli inizi dell'epoca monarchica, abbiamo la

[45] Cfr. G. Durand, *L'uomo religioso e i suoi simboli*, in *Le origini e il problema dell'«homo religiosus»*, pp. 75-116 (Trattato di Antropologia del Sacro, 1).

[46] J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1982, 1990²; *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier-Flammarion, Paris 1985.

[47] G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris 1966, 1974² (trad. it. *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977).

[48] H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Belles Lettres, Paris 1963.

chiave di interpretazione di tutto il vocabolario del sacro indoeuropeo e, dopo questo percorso, è stato possibile esplorare il vocabolario del sacro all'interno del mondo sumerico, presso i Semiti anteriori alle tradizioni bibliche, nell'Egitto faraonico e poi nel mondo biblico[49].

Così, all'indomani di una forte spinta secolarizzante, dopo la disputa sul sacro e dopo i teologi della morte di Dio, assistiamo sul finire del nostro secolo non solo a un ritorno del religioso e del sacro, ma, grazie alle spettacolari scoperte africane dei paleoantropologi, vediamo anche delinearsi il cammino millenario dell'*Homo* ed emergere l'*homo symbolicus* e l'*homo religiosus*. I fatti sono inevitabili. Al termine di millenni, l'*homo religiosus* ha trasmesso il suo pensiero dapprima per mezzo di segni e di simboli, poi mediante le diverse scritture che ha inventato. Ha consegnato i suoi miti, le sue preghiere, i suoi inni e i suoi riti in libri sacri: il suo messaggio arriva a noi e da due decenni si moltiplicano le ricerche e i lavori sul discorso dell'*homo religiosus*[50]. L'analisi del vocabolario e del linguaggio che l'uomo delle religioni pagane ha creato per servisene come strumento mentale ci fa comprendere il suo senso del sacro. Al fine di vivere la sua esperienza di incontro con una realtà transumana, ha creato tutto un ordine simbolico composto di elementi cosmici, di figure, di miti e di riti. Malgrado le numerose somiglianze e i parziali prestiti terminologici di queste religioni nell'espressione del sacro, l'*homo religiosus* dei tre grandi monoteismi rivela un nuovo senso del sacro. Questo fatto deriva dall'esistenza nel giudaismo, nel cristianesimo e nell'Islam di un Dio unico e personale, autore di una Rivelazione e di una Alleanza, di un Dio che interviene nella vita dei suoi fedeli e nella storia. Nell'Antico Testamento la teofania sostituisce la ierofania delle antiche religioni semitiche. Nell'Islam il sacro esiste solo in riferimento ad Allah. Nel Nuovo Testamento l'avvento dell'era messianica opera un profondo mutamento del sacro poiché Gesù Cristo diventa il mediatore della nuova Alleanza.

[49] E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Éd. de Minuit, Paris 1975: *Le sacré*, vol. II, pp. 179-207; C.B. Costecalde, *Aux origines du sacré biblique*, Letouzey et Ané, Paris 1986; H. Cazelles-C.B. Costecalde-P. Grelot, artt. «Sacré, Sainteté», in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, X, Letouzey, Paris 1985, coll. 1342-1483.

[50] J. Ries (a cura di), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, 3 voll., Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve (Coll. «Homo Religiosus», 1-3): vol. I, *Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, 1978; vol. II, *Peuples indo-européens et asianiques. Hindouisme, Bouddhisme, Religion égyptienne, Gnosticisme, Islam*, 1983; vol. III, *Religion mazdéenne, Cultes isiaques, Religion grecque, Manichéisme, Nouveau Testament*, 1986.

4. *Conclusioni e prospettive*

Nei suoi *Paradossi* Henri de Lubac scrive: «Péguy ha fatto la diagnosi più incisiva della nostra epoca, definendo il male che le è proprio 'amnesia dell'eterno'. Noi vi porremo rimedio meditando, nel suo vero senso, il mistero dell'Incarnazione»[51].

Amnesia dell'eterno come segno e causa della crisi del sacro nel nostro secolo da una parte, e, dall'altra, ritorno alla meditazione in profondità del mistero dell'Incarnazione per accelerare il nuovo cambiamento dell'uomo e la sua crescita spirituale nel momento in cui nasce una civiltà planetaria; ecco due aspetti della modernità già introdotti dallo studio di J.-P. Sironneau e messi in evidenza dal contributo di O. Clément. L'amnesia dell'eterno ha conosciuto un primo trionfo con l'*homo ideologicus* creatore degli dei secolari e dei messianismi terreni. Poi le religioni secolari hanno condotto gli uomini alle dittature del XX secolo. Ma il mistero dell'Incarnazione non fu mai veramente occultato. Infatti, riprendendo le idee dei Padri greci sull'uomo-immagine di Dio, Nicola Cusano ha elaborato e sfruttato la sua dottrina della *coincidentia oppositorum* e fu seguito da Pico della Mirandola il quale, nel suo *De hominis dignitate*, lanciò il manifesto dell'umanesimo cristiano. Entrambi ponevano le basi dell'antropologia cristiana che trovava la sua radice durante il secolo dei Lumi ed entrambi hanno costituito un prezioso punto di partenza per le ricerche del XX secolo.

Alla vigilia del XXI secolo, un attento esame delle scienze umane ci porta a constatare che la storia delle religioni vi occupa un posto di primo piano. Sulla scia del nuovo spirito antropologico caratteristico della nostra epoca, il ritrovato tesoro religioso dei millenni ci invita a valorizzare l'*homo religiosus* di diverse culture, a cogliere le implicazioni del suo messaggio e ad esaminare il suo comportamento nelle situazioni esistenziali così diverse dello spazio e del tempo. È necessario identificare e mettere in luce le sue situazioni e le sue posizioni assunte nel corso della storia. Occorre anche esaminare l'insieme dei valori culturali, frutto di credenze religiose, e ricercare il ruolo del sacro all'interno delle culture. A questo scopo i valori culturali e le credenze religiose devono essere sottoposti a un confronto. Non si tratta di uno scontro ma di un confronto pacifico delle culture, delle civiltà e delle credenze: questo dialogo dovrebbe portare a un nuovo umanesimo e a una riscoperta del sacro. Già oggi iniziato, questo lavoro potrebbe costituire uno dei grandi progetti dell'antropologia culturale del XXI secolo.

Uno sguardo retrospettivo sul nostro secolo ci mostra che un evento religioso emerge incontestabilmente: è il concilio Vaticano II (1962-1965), con i suoi sedici documenti ufficiali che hanno dato alla Chiesa cattolica un volto nuovo e al

[51] H. de Lubac, *Paradoxes suivi de Nouveaux paradoxes*, Seuil, Paris 1959, p. 163 (trad. it. *Paradossi e nuovi paradossi*, Jaca Book, Milano 1989, p. 109).

tempo stesso una nuova base nel mondo. La Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* fornisce non solo delle posizioni chiare sulla dignità umana e sulle attività dell'uomo, ma traccia un nuovo profilo dei rapporti della Chiesa con la società, con la cultura e le culture. *Unitatis Redintegratio* definisce e precisa il cammino dell'ecumenismo per ritrovare l'unità delle Chiese cristiane, mentre *Nostra Aetate* apre la via al dialogo interreligioso e intrareligioso della Chiesa con il giudaismo, con l'Islam e con tutte le religioni non cristiane. Dalla fine del concilio una serie di consigli pontifici appositamente istituiti organizza il lavoro pratico e in tutto il mondo si moltiplicano gli appuntamenti, il più spettacolare dei quali è stato l'incontro delle religioni per la pace presieduto dal papa Giovanni Paolo II ad Assisi il 25 gennaio 1986. Il fallimento e la caduta del comunismo nei paesi dell'Est europeo hanno portato alla libertà delle Chiese e dei culti. Lo sviluppo di nuovi spazi di pensiero è in corso. Per l'umanità è un momento di grandi speranze.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Uno strumento di lavoro qual è il nostro Trattato deve fornire agli studiosi indicazioni utili per il proseguimento delle loro ricerche. Per questo è indispensabile un Indice, che infatti comparirà nel volume VII. Nel frattempo la consultazione di questo IV volume risulta di fatto agevolata dall'Indice dettagliato che viene proposto in apertura. Il volume IV conterrà anche una Bibliografia sistematica e critica. Ma già ora, in questo volume V vogliamo fornire una prima Bibliografia di orientamento. Poiché i singoli autori, al termine dei loro contributi, hanno già segnalato le opere di riferimento fondamentali per i rispettivi argomenti, ci limitiamo ad una serie di indicazioni complementari.

0. SIGLE E ABBREVIAZIONI

EnciclRel = A.M. Di Nola (ed.), *Enciclopedia delle religioni*, I-VI, Vallecchi, Firenze 1970-1976.

EncyclRel = M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Macmillan, New York 1987.

EncyclUniv = *Encyclopaedia Universalis*, Enc. Univ. Franç., Paris 1968-1985.

GrDizRel = *Grande Dizionario delle Religioni*, I-II, Cittadella-Piemme, Assisi-Casale 1988, 2ª ed. 1990, ampliata con un Indice analitico (trad. it. di: P. Poupard (dir.), J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson, M. Delahoutre (red.), *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris 1984, 1985).

HandbRel = J.P. Asmussen e J.L. Lacssoe (e C. Colpe) edd., *Handbuch der Religionsgeschichte*, I-III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971-1973.

HistGénRel = M. Gorce e R. Mortier (dirr.), *Histoire générale des religions*, I-V, Quillet, Paris 1944, 1960.

HistRel = M. Brillant e R. Aigrain (curr.), *Histoire des religions*, I-V, Bloud & Gay, Paris 1955.

HistoriaRel = C.J. Bleeker e G. Widengren (edd.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, I-II, Brill, Leiden 1969-1971: I: *Religions of the Past*, 1969.

RelErde = Fr. König (ed.), *Christus und die Religionen der Erde*, I-III, Herder, Freiburg 1951, 1956.

StorCredId = M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Sansoni, Firenze 1979-1983 (trad. it. di: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Payot, Paris 1976-1983).
StorRelLAT = *Storia delle religioni*, I-VII, Laterza, Bari 1976-1978 (trad. it. di: H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des Religions*, I-III, Gallimard, Paris 1970-1976).
StorRelUTET = G. Castellani (ed.), *Storia delle religioni*, I-V, UTET, Torino 1970-1971.

1. REPERTORI BIBLIOGRAFICI

J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, I-II, Mouton, The Hague-Paris 1973-1974.
J. Ries, *Complemento bibliografico*, in *GrDizRel*, II (1990), pp. 2288-2304 (con un elenco delle sigle delle collane e dei periodici. Si vedano inoltre i numerosi articoli relativi agli argomenti trattati in questo vol. V).
J. Ries, *Bibliographie d'orientation sur le sacré*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Centre d'histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 385-97 (Coll. Homo Religiosus 3).
M. Eliade, *StorCredId*: *Bibliografia critica*, II, p. 422; II, pp. 433-38; III, pp. 465-473.
Fr. Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, I-II, Mouton, Berlin 1984-1985.

2. OPERE DI RIFERIMENTO E DI PRIMO ORIENTAMENTO

Si rinvia alla *Bibliografia* pubblicata al termine del vol. I del presente *Trattato*, pp. 315-319. Si aggiunga:

M. Eliade e J.P. Couliano, *Dictionnaire des Religions*, Plon, Paris 1990.
P. Poupard (dir.)-M. Delahoutre-J. Ries-E. Cothenet-J. Vidal-Y. Marchasson (réd.), *Dictionnaire des religions*, 2 voll., PUF, Paris 1993[3].

3. CRISI E ROTTURE

Cfr. qui, pp. 23s.

Bibliografia complementare:

J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, 3 voll., n. ed. Tübingen 1952-1953, Wissenchaft. Buch., Darmstadt 1980.
A. Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955.
Fr. Altheim e J. Rehork (edd.), *Der Hellenismus in Mittelasien*, Wissenchaft. Buch., Darmstadt 1969 (con illustrazioni).
J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Belles Lettres, Paris 1971.
C. Nicolet (cur.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, 2 voll., PUF, Paris 1977-1978 (Bibliog. I, pp. 7-73; II, pp. 472-541).
Claire Préaux, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, PUF, Paris 1978 (Bibliog. I, pp. 13-76).
R. Bichler, *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Wissenchaft. Buch., Darmstadt 1983 (Bibliog. pp. 199-214).
K. Christ (ed.), *Der Untergang des römischen Reiches*, Wissenchaft. Buch., Darmstadt 1986 (Bibliog. pp. 456-487).
J. Cazenave, *Et si plus rien n'était sacré...*, Perrin, Paris 1991.

J. Ries, *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano* II, Queriniana, Brescia 1992.

4. IL BUDDHISMO

a. Bibliografie buddhiste

J. Przyluski-M. Lalou, *Bibliographie buddhique,* 32 fasc., Paris 1928ss.
A.C. March, *A Buddhist Bibliography*, München-Leipzig 1935.
S. Hanayama, *Bibliography on Buddism*, Tokyo 1961.
Satyaprakash, *Buddhism: a select Bibliography: 2565 articles and significant material on Buddhis (1962-1976)*, Indian Documentation Service, Gurgaon/New Delhi 1976.
Una bibliografia critica sul Buddhismo è pubblicata da M. Eliade in *StorCredId*, II (1986²), pp. 433-438 e pp. 474-478.
Una serie di bibliografie critiche segue ai diversi articoli dell'*EncyclRel*, II (1978), Chicago, pp. 319-560.
Un'opera preziosa è il vol. II di L. Renou-J. Filliozat, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, pubblicato con la collaborazione di P. Demiéville, O. Lacombe e P. Meile e dedicato in parte al Buddhismo, Adrien Maisonneuve, Paris 1985 (reprint).
Bibliographie de l'hindouisme et de l'anthropologie religieuse en Inde, Fascicule 1, Librairie de l'Inde, Paris 1994 (Guida selettiva e critica in corso di pubblicazione).

b. Orientamenti bibliografici sul Buddhismo

Si veda il vol. II del *Trattato*, pp. 294-297.
Cfr. qui pp. 79ss.

c. Da Dizionari ed Enciclopedie

J. Gonda, *Il Buddismo indiano*, in *StorRelUTET*, V, Torino 1971, pp. 449-496.
P.H. D'Elia, *Il Buddismo dei secoli I-VII d.C. in Cina*, in *StorRelUTET*, V, Torino 1971, pp. 597-619.
A. Rizza, *Il Buddhismo nel mondo*, in *StorRelUTET*, V, Torino 1971, pp. 755-798.
A.M. Di Nola, in *EnciclRel*, I (1970), *Buddha*, coll. 1232-1278; *Buddhismo*, coll. 1278-1311; *Buddhismo birmano*, coll. 1311-1315; *Buddhismo cambogiano*, coll. 1315-1319; *Buddhismo cinese*, coll. 1319-1336; *Buddhismo giapponese*, coll. 1337-1353; *Buddhismo indonesiano*, coll. 1354-1360; *Buddhismo tibetano*, coll. 1360-1397 (Buone bibliografie non critiche).
M. Eliade, in *StorCredId*, II (1986²), *Il Buddha e i suoi contemporanei* (pp. 95-110); *La storia del Buddhismo*, pp. 211-231.
A. Bareau-J. Naudou-J. Filliozat-A. Mori-A.-M. Blondeau-R. Régnier, *Le Bouddhisme*, in *EncyclUniv*, III, Paris 1985, pp. 851-886.
Buddha, Buddhism, Schools of Buddhism, Buddhist Literature, Buddhist Philosophy, Buddhist Studies, in *EncyclRel*, II (1987), pp. 319-560 (Metà del volume è dedicata al Buddhismo da una serie di specialisti tra cui Fr. Reynolds, Ch. Hallisey, T. Noriyoshi, L. Lancaster).
A. Bareau, *Le bouddhisme indien*, in H.Ch. Puech, *Histoire des Religions*, I, Gallimard, Paris 1970, pp. 1146-1215 (cfr. *StorRelLAT*, I).
P. Demiéville, *Le bouddhisme chinois*, in H.Ch. Puech, *Histoire des Religions*, I, Gallimard, Paris 1970, pp. 1249-1319. (cfr. *StorRelLAT*, I).

G. Renondeau-B. Frank, *Le bouddhisme japonais*, in H.Ch. Puech, *Histoire des Religions*, I, Gallimard, Paris 1970, pp. 1320-1350 (cfr. *StorRelLAT*, I).
C. Regamey, *Der Buddhismus Indiens* in *RelErde*, III, Wien 1951, 1956², pp. 229-305.
P. Massein, *Buddha, Buddhismo*, in *GrDizRel*, I (1988), pp. 251-259.
J. Van Bragt, *Buddhismo in Giappone*, *ibid.*, pp. 251-259.
T. Gyal-Po, *Buddhismo tibetano*, *ibid.*, pp. 263-264, in edizione 1990, pp. 253-254.

d. Libri

• Biografie del Buddha

A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Payot, Paris 1949.
H. Oldenberg, *Buddha*, Dall'Oglio, Milano 1964⁹; TEA, Milano 1993.
J. Naudou, *Le Bouddha*, Editions Somagy, Paris 1973.
N. Niwano, *Shakyamuni Buddha. Biografia narrativa*, Queriniana, Brescia 1982.

• Dottrina

H. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, Félix Alcan, Paris 1903².
L. de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Beauchesne, Paris 1909.
— *La morale bouddhique*, Paris 1922.
— *Nirvana*, Paris 1925.
G. Grimm, *Die Lehre des Buddha*, Piper, München 1925, 1973 (reprint).
G. Tucci, *Il Buddhismo*, Foligno 1926.
J. Przyluski, *Le Bouddhisme*, Paris 1933.
E. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford 1951 (trad. fr. Paris 1952; trad. it. Milano 1955).
E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 voll., Salzburg 1953 (Reihe Wort und Antwort).
A. Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques*, PUF, Paris 1955.
W. Kirfel, *Symbolik des Buddhismus*, Anton Hiersemann, Stuttgart 1959.
W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Seuil, Paris 1961.
A. Bareau, *Les religions de l'Inde. III. Bouddhisme...*, Payot, Paris 1966.
R. Spence Hardy, *A Manuel of Buddhism in its modern Development*, Chowkhamba Publication, Varanasi 1967.
Trevor Ling, *The Buddha. Buddhist Civilization in India and Ceylon*, Temple Smith, London 1973.
Austine Wadell, *Buddhism and Lamaism of Tibet*, Heritage Publishers, New Delhi 1974.
J. Masson, *Le Bouddhisme, chemin de libération*, DDB, Paris 1975.
Lilian Silburn (ed.), *Le Bouddhisme. Textes traduits et présentés*, Fayard, Paris 1977.
H. Dumoulin, *Buddhismo*, Queriniana, Brescia 1981.
Amalia Pezzali, *Santideva e il bodhicaryāvatāra*, E.M.I., Bologna 1982.
M. Wijayaratna, *Le moine bouddhiste selon les textes du Theravâda*, Cerf, Paris 1983.
M. Zago, *Il Buddhismo*, Rizzoli, Milano 1984.
O. Botto, *Buddha e il Buddhismo*, Milano 1984.
A. Bareau, *En suivant le Bouddha*, Philippe Lebaud, Paris 1985.
M. Zago, *La spiritualità buddhista*, Edizioni Studium, Roma 1986 (Buona bibliog. pp. 75-79 e testi pp. 83-249).

D. Gira, *Comprendre le bouddhisme*, Centurion, Paris 1989.
E. Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de Sagesse de Nâgârjuna*, 6 voll., Peeters, Louvain, 1949-1980 (Un'opera monumentale di capitale importanza).

- Storia del Buddhismo

P. Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, Hanoi 1935, reprint Arno Press, New York 1978 (Eccellente opera).
M.O. Solé, *Venticinque secoli di Buddhismo*, Martello, Milano 1957.
E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Sàka*, Peeters, Louvain 1958, 1967 (reprint) (Opera fondamentale).
R. de Berval, *Présence du Bouddhisme*, France-Asie, Saigon 1959.
F. Houang, *Il Buddhismo dall'India alla Cina*, Paoline, Catania 1963.
P.V. Bapat (ed.), *2500 Years of Buddhism*, Government of India, Delhi 1956, 1959[2].
H. Dumoulin (ed.). *Buddhismus der Gegenwart*, Herder, Freiburg 1970.

- Incontro e dialogo

H. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris 1952 (trad. it. *Buddismo e Occidente*, Jaca Book, Milano 1987).
E. Cornelis, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions. Christianisme et Bouddhisme*, Cerf, Paris 1965.
D.A. Fox, *Buddhism, Christianity and the Future of Man*, Westminster Press, Philadelphia 1970.
Secretariatus pro non christianis, Città del Vaticano (ed.), *A la rencontre du Bouddhisme*, 2 voll., Editrice Àncora, Roma 1970.
Th. Merton, *Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et contemplation en Extrême Orient*, Fayard, Paris 1970.
J.W. Boyd, *Satan and Māra. Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Brill, Leiden 1975.
AA.VV., *Monachesimo cristiano, buddhista, indù. Incontro interreligioso sulla vita monastica, Praglia 1977*, E.M.I., Bologna 1978.
J.J. Spae, *Buddist-Christian Empathy*, Chicago Institute of Theology and Culture, Chicago 1980.
M. Zago, *Buddismo e cristianesimo in dialogo. Situazione, rapporti, convergenze*, Città Nuova, Roma 1985 (Un libro essenziale sul dialogo con indice e buona bibliografia).
B. Bérolle, *Le Japon du silence et la contemplation du Christ*, Centurion, Paris 1991.
S.Ch. Kolm, *Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, PUF, Paris 1982 (L'autore presenta un buddhismo secolarizzato come il salvatore della crisi del mondo moderno).

- L'arte buddhista

H. Goetz, *Inde, cinq millénaires d'art*, Albin Michel, Paris 1959 (coll. L'art dans le monde).
H.G. Franz, *Buddhistische Kunst Indiens*, Veb E.A. Seeman Verlag, Leipzig 1965.
C. Sivara Mamurti, *L'art en Inde*, Mazenod, Paris 1974.
D.L. Snellgrove (gen. ed.), *The image of the Buddha*, Serindia Publications & Unesco, Paris-Ottawa-Tokyo 1978.
J.L. Nou - L. Frédéric, *Borobudur*, Ed. Imprimerie Nationale, Paris 1994 (trad. it. *L'arte buddhista. Borobudur. La via alla conoscenza perfetta*, Jaca Book, Milano 1994).

5. IL CONFUCIANESIMO

Cfr. qui pp. 95-99.

Bibliografia complementare:

a. Indicazioni bibliografiche

A.M. Di Nola, in *EncyclRel*, II, Firenze 1970, coll. 343-344; 347-348; 354.
Etiemble, in *EncyclUniv*, V, Paris 1985, pp. 328-329.
AA.VV., in *EncyclRel*, IV, Chicago 1987, p. 10; pp. 14-15; pp. 23-24; pp. 35-36; p. 38; p. 42.

b. Da Dizionari ed Enciclopedie

A.M. Di Nola, in *EnciclRel*, II, Firenze 1970: *Confucianesimo*, coll. 328-343; *Canone confuciano*, coll. 344-348; *Confucio*, coll. 348-354.
Etiemble, *Confucius et Confucianisme*, in *EncyclUniv*, V, Paris 1985, pp. 320-329.
In *EncyclRel*, IV, Chicago 1987: P. Nosco, *Confucianism in Japan*, pp. 7-10; J.K. Haboush, *Confucianisme in Korea*, pp. 10-15; W.T. Chan, *Confucian Thought* et *Neo-Confucianism*, pp. 15-36; J. Ching, *The State Cult*, pp. 36-42.

c. Libri

S. Gabrielli, *Encheiridion confuciano*, Roma 1901.
Etiemble, *Confucius*, Gallimard, Paris 1966[4].
M. Granet, *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris 1968 (trad. it. *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano 1986[2]).
J. Munro, *The concept of man in Early China*, Stanford 1969 (pp. 49-83, «The confucian concept of man»).
B. Grynpas, *Un legs confucéen: fragments du Ta Tai Li Ki traduits du chinois*, Centre national pour l'étude des États de l'Est, Bruxelles 1967.
J. Pimpaneau, *Chine, culture et traditions*, Editions Philippe Picquier, Paris 1988.

6. L'ORFISMO

a. Indicazioni bibliografiche

K. Prümm, *Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 78, 1956, pp. 1-40 (Indicazioni sulle ricerche recenti).
M. Eliade, in *StoriaCredId*, II (1986[2]) (Bibliog. critica pp. 465-471).
R. Merkelbach, *Die orphische Papyrus von Derveni*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1, Bonn 1967.
A.M. di Nola, in *EnciclRel*, IV, Firenze 1970, coll. 1209-1211 (Buona classificazione sistematica della bibliografia).

b. La documentazione e le diverse fonti

E. Abel, *Orphica*, Leipzig-Prag 1885.
O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922, 1963[2].
G. Arrighetti, *Orfici Frammenti*, Torino 1959.

G. Quandt, *Orphei Hymni*, Berlin 1941, 1955², 1962³.
G. Faggin, *Inni Orfici*, Firenze 1949.
D. Comparetti, *Laminette orfiche*, Firenze 1910.
A. Olivier, *Lamellae aureae orphicae*, Bonn 1915.

c. Da Dizionari ed Enciclopedie

K. Prümm, *L'orphisme*, in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, 6, Paris 1960, coll. 55-88 (Nell'introduzione l'autore discute sulle fonti prima di descrivere il mito e la dottrina orfica. Egli rinvia alla bibliog. della sua opera *Religionsgeschichtliches Handbuch*, Roma 1943, 1954²).
A.M. Di Nola, *Orfici, misteri*, in *EnciclRel*, IV, Firenze 1970, coll. 1192-1211.
M. Eliade, *Miti di Orfeo, citareda e «fondatore di iniziazioni»*, in *StorCredId*, II, 1986², pp. 183-210.
— *Orphée et l'orphisme*, in *Sens et existence en hommage à Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1975, pp. 48-59.
J. Ries, *Orphisme*, in *Catholicisme*, 10, Paris 1984, pp. 274-280.
M. Detienne, *Orphisme*, in *EncyclUniv*, XIII, Paris 1985, pp. 741-742.
Id., *Orpheus*, in *EncyclRel*, XI, Chicago 1987, pp. 11-114.
A. Motte, *Orphisme*, in *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris 1993³, pp. 1477-1479. *GrDizRel*, 1990², pp. 1509-1511.

d. Libri e articoli importanti

R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna 1921, Torino 1953², 1954³ (trad. fr. *La religion dans la Grèce antique*, Payot, Paris 1953).
A. Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris 1925.
V. Macchioro, *Zagreus: Studi intorno all'orfismo*, Firenze 1930.
M.J. Lagrange, *Les mystères. L'orphisme. Critique historique*, Gabalda, Paris 1937² (Critica delle fonti e studio delle dottrine. L'opera ha segnato una svolta).
W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, London 1935, 1952² (trad. fr. *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*, Payot, Paris 1956).
L.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941.
L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955.
P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1960 (trad. it. Bologna 1970).
D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Ed. Ateneo, Roma 1956, 1991² (trad. fr. *Essai sur le mysticisme grec*, Flammarion, Paris 1985).
M.P. Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Beck, München 1967³, pp. 678-698.
M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.
L.J. Alderink, *Création and Salvation in Ancient Orphism*, Chicago 1981.
L. Brisson, *Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni*, in «Rev. de l'histoire des religions», 202 (1985), pp. 389-420.
Jean Sirinelli, *Les enfants d'Alexandre. La littérature et la pensée grecque, 334 av. J.-C. - 519 ap. J.-C.*, Fayard, Paris 1993.

7. L'ENCRATISMO

Cfr. qui pp. 140s.

a. Bibliografie

Alcune brevi bibliografie sono fornite dagli autori dei diversi articoli sull'encratismo.
H. Chadwick, in *Reallex. Ant. Christ.* (RAC), V, Hiersemann, Stuttgart 1962, col. 365.

Per ogni ricerca sarà utile consultare i lavori del colloquio internazionale di Milano del 1982.

b. Da Dizionari ed Enciclopedie

G. Bardy, *Encratites*, in *Catholicisme*, 4, Paris 1956, coll. 112-114.
G. Blond, *Encratisme*, in *Dictionnaire de spiritualité*, IV, Beauchesne, Paris 1960, coll. 628-642.
H. Chadwick, *Enkrateia*, in RAC, V, Stuttgart 1962, coll. 343-365.
A.M. Di Nola, *Encratiti*, in *EnciclRel*, II, Firenze 1970, coll. 1153-1155.
J. Ries, *Encratisme*, in *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris 1984, pp. 518-519; 1993, 3e éd., I, pp. 617-630.
F. Bolgiani, *Encratisme*, in *Dict. encycl. Christ. ancien*, Cerf, Paris 1990, pp. 808-809.

c. Fonti

H. Grégoire, *Les inscriptions hérétiques d'Asie Mineure*, in *Byzantion*, I, Bruxelles 1924, pp. 625-710; IV, 1927-1928, p. 734.
H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tübingen 1933 (La prima parte).
F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'Encratismo*, I, II, in *Atti e Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Cl. mor. stor. filsos.*, 91, 1956-57; 96, 1961-62.

d. Studi

M. Zappalà, *L'encratismo di Giulio Cassiano*, in «Rivista Trimestrale di Studi filosofici e religiosi», III, 1922, pp. 414ss.
E. Buonaiuti, *Le origini dell'ascetismo cristiano*, Pinerolo 1928.
G. Blond, *L'«hérésie» encratite vers la fin du IVe siècle*, in «Recherches de science religieuse» 32 (1944), pp. 157-210.
— *L'encratisme dans les Actes apocryphes de Thomas*, in «Recherches et Travaux» 1, n° 2 (1946), pp. 5-25.
— *Les encratites et la vie mystique*, in *Mystique et continence*, DDB, Paris 1951, pp. 117-130 (coll. Etudes Carmélitaines).
A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, Peeters, Louvain 1958.
E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Herder, Freiburg-Roma-Wien 1959.
B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Oldenburg, München-Wien 1969.
A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Cerf, Paris 1991.

8. GNOSI E GNOSTICISMO

Bibliografia in questo volume pp. 159s.

a. Le bibliografie sullo gnosticismo

Per la bibliografia su Nag Hammadi e sugli studi recenti, cfr. D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography*, 1948-1969, Brill, Leiden 1971.
Supplemento annuale nella rivista «Novum Testamentum», *Supplementum*, I NT 13 (1971), pp. 322-336.

Bibliografie selettive in:
K. Rudolph, *Die Gnosis*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1977, pp. 416-425 (ed. ingl. 1983).
G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 293-304.
J. Doresse, *La gnose*, in H.Ch. Puech (ed.), *Histoire des Religions*, II, Gallimard, Paris 1972, pp. 423-429 (trad. it. *La gnosi*, in *Gnosticismo e manicheismo*, a cura di H.Ch. Puech, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 60-65).
J. Ries, numerose indicazioni bibliografiche in *L'Église chrétienne et les gnostiques*, da *Les chrétiens parmi les religions*, Desclée, Tournai-Paris 1987, pp. 96-117 (trad. it. *La Chiesa cristiana e gli gnostici*, in *I cristiani e le religioni*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 106-130).
Per la storia della ricerca, cfr. L. Cerfaux, *Gnose préchrétienne et biblique*, in *Dict. Bible, Supplément*, 3, Paris 1985, coll. 264-282; *Les recherches sur le gnosticisme*, in *Dict. Religions*, Paris 1984, 1985², pp. 651-658, 3e ed. 1993, I, pp. 769-778 (trad. it. *Gnosticismo. Ricerche sullo*, in *GrDizRel*, 1990², pp. 860-868; *Diccionario de las religiones*, Barcelona, pp. 685-692).

b. Da Dizionari ed Enciclopedie

K. Schubert, *Gnosticism*, in *New Catholic Encyclopedia*, 6, Mc Graw-Hill CY, New York-London 1967, pp. 523-33.
Et. Cornelis, *Gnosticisme*, in *Dictionnaire de spiritualité*, 6, Beauchesne, Paris 1967, pp. 523-541 (Bibliog. pp. 538-541).
G. Sfameni-Gasparro, *Lo gnosticismo*, in *StorRel*UTET, IV, Torino 1971, pp. 713--748.
A.M. di Nola, *Gnosi e Gnosticismo*, in *EnciclRel*, III, Firenze 1972, coll. 465-498 (Bibliog.).
C. Colpe, *Gnosis II (Gnostizismus)*, in RAC, XI, Stuttgart 1981, coll. 537-659.
— *Gnosis*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), 2, Tübingen 1958, coll. 1648-1652 e G. Kretschmar, *ibidem*, coll. 1656-1661.
M. Eliade, *La gnosi cristiana. Da Simon Mago a Valentino. Miti, immagini e metafore gnostiche*, in *StorCredId*, II, 1986², pp. 369-384 (Bibliog. critica, pp. 509-514).
J. Doresse, *La gnose*, loc. cit., pp. 364-429.
Gnosticism, in *EncyclRel*, V, Macmillan, New York 1987.
G. Quispel, *Gnosticism from its Origins to the Middle Ages*, pp. 566-574.
I.P. Couliano, *Gnosticism from the Middle Ages to the Present*, pp. 574-578.
Ph. Perkins, *Gnosticism as a christian Heresy*, pp. 578-580.
J.M. Sevrin, *Gnosticisme*, in *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris 1984, 1985², pp. 644-651; 3ª ed. 1993, I, pp. 762-769.
Gnosticismo, in *GrDizRel*, I, 1990, pp. 850-859.
Gnosticismo, in *Diccionario de las Religiones*, Barcelona 1987, pp. 678-685.

c. Libri

Pubblicazioni di testi e di studi:

Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes, Presses de l'Université Laval, Québec, Canada (Testo copto, traduzione francese, note, introduzione e buona bibliografia).
Nag Hammadi Studies, edited by M. Krause, J.M. Robinson, Fr. Wisse, Brill, Leiden.

Monografie:

W. Bousset, *Hauptproblem der Gnosis*, Göttingen 1907, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1973².

A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Gabalda, Paris 1944, 1954 (Reprint, Belles Lettres, Paris 1981).
A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, 5 voll., Roma 1955-1956.
R.M. Wilson, *The gnostic Proble*, Mowbeay, London 1958, 1964².
H.M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, Evangelische Verlaganstalt, Berlin 1962.
R.M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Seuil, Paris 1964.
N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Pustet, Salzburg 1966.
M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, Étude augustiniennes, Paris 1974.
A. Böhlig, *Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi*, Harrassowitz, Wiesbaden 1974.
K.O. Schimdt, *Das Thomas-Evangelium. Geheime Herren-Worte früchristilicher Handschriften*, Drei Eichen Verlag, Engelberg, München 1977.
H. Jonas, *La religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, Flammarion, Paris 1978 (trad. fr.; trad. it.. *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991).
R.M. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis. Cairo December 1976*, Brill, Leiden 1978.
J.L. Fredouille, *Tertullien. Contre les Valentiniens. Introduction, texte critique, traduction*, Paris 1980-1981 (SCH 280).
B. Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Québec 1978, Peeters, Louvain 1983.
A. Rousseau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Cerf, Paris 1984.
J.E. Fossu, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, Mohr, Tübingen 1985.
J.M. Sevrin, *Le dossier baptismal sethien. Études sur la sacramentaire gnostique*, Peeters, Louvain 1985.
M. Marcovitch, *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, de Gruyter, Berlin 1986.
M. Tardieu - J.D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, 1, Cerf, Paris 1986.
B. Layton, *The Gnostic Scriptures, A new Translation*, Garden City-Doubleday-New York 1987.
C. Scholten, *Martyrium und Sophia mythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi*, Aschendorf, Münster 1987.
J. Singer, *A Gnostic Book of Hours: Keys to Inner Wisdom*, Harper Collins, San Francisco 1992.
H. Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist. Zweiter Teil. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Herausgegeben von K. Rudolph, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1993.
S.J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Polbridge Press, Sonoma CA 1993.
P. Bilde, H. Nielsen et al., *Apocryphon Severini presented to Søren Giversen*, Aarhus University Press 1993.

9. MANICHEISMO

In questo volume pp. 181ss.
I, bibliografie pubblicate; II, storia degli studi sul manicheismo; III, Raccolte di testi; IV, fonti principali; V, biografie di Mani; VI, Atti di congressi; VII, una serie di monografie.

a. Da Dizionari ed Enciclopedie

H.J. Polotzki, *Abriss des manichäischen Systems*, in Pauly-Wissowa R.E., Suppl. VI, Stuttgart 1934, pp. 241-272.

C. Colpe, *Manichäismus*, in RGG, 4, Tübingen 1960, coll. 714-722.
H.Ch. Puech, *Die Religion des Mani*, in *RelErde*, II, Wien 1956, pp. 499-563.
Le manichéisme, in *Histoire des Religions*, II, Gallimard, Paris 1971, pp. 522-645 (trad. it. in *Gnosticismo e manicheismo*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 159-277).
Manichéisme, in *EncyclUniv*, X, Paris 1971, pp. 429-438. Ed. del 1985, XI, pp. 646-656.
J. Ries, *Manichaism*, in *New Catholic Encycl.*, IX, New York 1967, pp. 153-160.
— *Manichéisme*, in *Catholicisme*, 8, Paris 1977, coll. 304-322.
— *Mani et manichéisme*, in *Dictionnaire de spiritualité*, 10, Paris 1977, pp. 198-216.
— *Manicheismo*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, 5, Roma 1978, coll. 875-880.
— *Mani, Manichéennes (Écritures), Manichéennes (Études), Manichéisme, Manichéisme (Routes missionnaires du)*, in *Dict. Religions*, 1984, 1985, pp. 1023-1038. 3e éd., 1993, II, pp. 1224-1240 (trad. it. *GrDizRel*, 1990, pp. 1239-1259; trad. spagnola in *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1987, pp. 1090-1106).
K. Rudolph, *Il manicheismo*, in *StorRelUTET*, IV, Torino 1971, pp. 775-797 (Bibliog. pp. 793-797).
A.M. Di Nola, *Manicheismo*, in *EncyclRel*, IV, Firenze, coll. 50-75.
M. Eliade, *StorCredId*, II, 1986[2], Firenze, pp. 387-394 (Bibliog. critica pp. 515-517).
G. Gnoli, *Mani, Manichaeism*, in *EncyclRel*, IX, Chicago 1987, pp. 158-170.
J.C. Davies, *Manichaeism and Christianity*, in *EncyclRel*, IX, Chicago 1987, pp. 170-171.

b. Libri

K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, Berlin 1889.
F. Cumont, *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, Bruxelles 1908.
E. Chavannes-P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, 2 voll., Journal asiatique, Paris 1911.
A. von Le Coq, *Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens*, Berlin 1925, Akademie, Graz 1977 (reprint).
E. Waldschmidt-W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin 1926.
A.V.W. Jackson, *Researches in Manichaeism with special References to the Turfan Fragments*, Columbia University Press, New York 1932.
J.P. Maher, *Saint Augustines Defens of the Hexaemeron against the Manichaean*, Pontif. Univ. Gregor., Roma 1947.
R. Jolivet-M. Jourjon, *Six Traités anti-manichéens*, DDB, Paris 1961.
C. Riggi, *Epifanio contro Mani*, Pontifici Athenaei Salesiani, Roma 1967.
J.P. Asmussen, *Manichaean Literature*, Delmar, New York 1975.
E. Beck, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer*, Peeters, Louvain 1978.
A. Villey, *Alexandre de Lycopolis contre le doctrine de Mani*, Cerf, Paris 1985.
S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A historical Survey*, Manchester University Press 1985.
S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, 4 voll., Facsimile ed., Patrick Cramer, Genève 1886-1988.
H.J. Klimkeit, *Die Seidenstrasse. Handelsweg und Kulturbrücke zwischen Morgen-und Abendland*, Dumont, Köln 1988.
K. Woschitz-M. Hutter-K. Prenner, *Das Manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten*, Herder, Wien 1989.
Agostino di Ippona, *La Genesi difesa contro i manichei*, I, *Libro incompiuto sulla Genesi*, Città Nuova Editrice, Roma 1988; II, *La Genesi alla Lettera*, Città Nuova, Roma 1989.
N. Tajahod, *Mani le Bouddha de Lumière. Catéchisme manichéen chinois*, Cerf, Paris 1990.

10. LE RELIGIONI E LE ERESIE DUALISTICHE MEDIEVALI

a. Bibliografia

H. Grundman, *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters*, 1900-1966, Ed. di Storia e letteratura, Roma 1967.

— *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 1960², Anhang, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, 1955, Wissench. Buch, Darmstadt 1977, pp. 487-567 (trad. it. *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1984²).

C.T. Berkhout, J.B. Russell, *Medieval Heresies. A Bibliography 1960-1979*, Pontif. Inst. Med. Stud., Toronto 1981 (Subsidia Medievalia 11).

Per la bibliografia sul catarismo il vol. 14 dei *Cahiers de Fanjeaux* è di capitale importanza: *Historiographie du catharisme*, Privat, Toulouse, 1979.

Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIIIᵉ et au début du XIVᵉ siècle, Privat, Toulouse, dal 1968.

Cahier 29 nel 1994. Cahier 3, *Cathares en Languedoc*, 1968.

Questi *Cahiers* sono una vera e propria somma.

Cahier 25 bis, *Tables et Index généraux des cahiers 1 à 25*, Toulouse 1991.

Buone bibliografie sono pubblicate in D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948, pp. 290-304, ripresa da M. Eliade in *Da Zalmoxis a Gengis Khan*, Roma 1975 e in A. Borst, *Die Katharer*, MGH 12, Stuttgart 1953, New York 1963³ (trad. fr. *Les cathares*, Payot, Paris 1974, bibliog. pp. 267-288).

R. Nelli, *Dictionnaire des hérésies méridionales*, Privat, Toulouse 1968. Dictionnaire du catharisme et des hérésies méridionales, sous la direction de M. Roquebert, Privat, Toulouse 1994.

«Heresis. Revue d'hérésiologie médiévale». Centre national d'études cathares, Carcassonne, dal 1983.

J. Ries, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XXᵉ siècle*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve 1988.

b. Contesto storico e religioso

J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition*, 2 voll., Picard, Paris 1935-1938.

J. Le Goff (éd.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XIᵉ-XVIIIᵉ siècles*, Mouton, Paris-Le Haye 1968.

H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 voll., Lethielleux, Paris 1978 (trad. it. *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, Jaca Book, Milano 1984).

R. Fossier, *Le Moyen Age*, t. 3. *Le temps des crises*, Colin, Paris 1983 (trad. it. *Storia del Medioevo*, t. 3. *Il tempo della crisi*, Einaudi, Torino 1987).

L. Génicot, *Les lignes de faîte du Moyen Age*, Academia, Louvain-la-Neuve 1986⁹.

Fr. Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, PUF, Paris 1983³ (La Nouvelle Clio) (Bibliog. pp. 5-36).

J. Paul, *L'Église et la culture en Occident*. 1. *La sanctification de l'ordre temporel et spirituel* (Bibliog. pp. 11-49); 2. *L'éveil évangélique et les mentalités religieuses*, PUF, Paris 1986 (La Nouvelle Clio).

A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Gallimard, Paris 1987 (trad. it. *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 1993).

R. Barbieri (a cura di), *Uomini e Tempo medioevale*, Jaca Book, Milano 1987.

J. Ries, *Les chrétiens dans la tourmente des religions dualistes*, in *Les chrétiens parmi les reli-*

gions, Desclée, Tournai, Paris 1987, pp. 273-293 (trad. it. *I cristiani nella bufera delle religioni dualiste medievali*, in *I cristiani e le religioni*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 304-334).
J. Chélini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Hachette, Paris 1991.
J. Cl. Polet (éd.), *Patrimoine littéraire européen. 4a. Le Moyen Age de l'Oural à l'Atlantique. Littératures de l'Europe orientale. 4b. Le Moyen Age de l'Oural à l'Atlantique. Littératures de l'Europe occidentale*, 2 voll., De Boeck Université, Bruxelles 1993.

c. Le principali fonti

Hegemonius, *Acta Archelai*, ed. C.H. Beeson, Leipzig 1905 (GCS 16).
Eutimo Zigabeno, *Panoplia dogmatica*, PG 130, coll. 1189-1244.
Pietro Siculo, *Historia haereseos*, PG 104, coll. 1239-1304.
Sermones contra Pauliciani, PG 104, coll. 1305-1349.
J. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 voll., München 1890. Wissenchaft. Buch., Darmstadt 1982[2] (reprint).
A. Dondaine, *Liber de duobus principiis*, Roma 1939.
H. Ch. Puech-A. Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Traduction et étude, Imprimerie Nationale, Paris 1945.
N. Lopez Martinez y V. Proaño Gil, *Juan de Torquemada O.P. Symbolum pro informatione manichaeorum (El Bogomolismo in Bosnia)*, Seminario Metropolitano, Burgos 1958.
R. Nelli, *Ecritures Cathares, la totalité des textes cathares traduits et commentés*, Édition Planète, Paris 1968.
Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Parachrysanthou, J. Paramelle, *Les sources grecques pour l'histoire des pauliciens d'Asie mineure. Texte critique et traduction*, in *Travaux et Mémoires*, 4, Centre de Recherches d'histoire et de civilisation byzantines, pp. 1-227, Éd. de Boccard, Paris 1970.
Christine Thouzellier, *Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle, d'après le «Liber contra Manichaeos» de Durand de Huesca*, Bibliothèque de la RHE, Louvain 1961.
Ead, *Une somme anti-cathare. Le «Liber contra Manicheos» de Durand de Huesca*, Louvain 1964 (Spicilegium Lovaniese, 32).
— *Livres des deux principes*, Introd. Texte critique, trad., notes et index, Cerf, Paris 1973 (SCH 198) (Bibliog. pp. 457-474).
— *Rituel cathare*, Introd., texte critique, trad. et notes, Cerf, Paris 1977 (SCH 236) (Bibliog. pp. 297-326).
— art. *Cathares*, in *EncyclUniv*, 4, Paris 1985, p. 384. Cfr. la lista delle altre fonti in questo articolo.
J. Ivanov, *Livres et légendes bogomiles. Aux sources du catharisme* (tradotto dal bulgaro da Monette Ribeyrol, G.P. Maisonneuve e Larose, Paris 1976).
Edina Bozóky, *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine cathare*, Ed. critique, trad., commentaire, Beauchesne, Paris 1980.
W.L. Wakefield-A.P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages. Selected Sources translated and annotated*, Columbia Univ. Press, New York 1969 (Records of Civilization).
R.I. Moore, *The Bird of Popular Heresy*, Edward Arnold, London 1975.
Cfr. anche bibliog. di S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 1949, pp. 197-206 e I.P. Couliano, *I miti dei dualismi occidentali*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 282-286.

d. Da Dizionari ed Enciclopedie

EnciclRel, IV: A. Di Nola, *Pauliciani*, Firenze 1972, coll. 1553-54.
M. Lacko, *Bogomilismo*, I, 1970, coll. 1168-69.

A. Di Nola, *Catari*, I, 1970, coll. 1522-24.
StorRelUTET, IV, R. Manselli, *Movimenti religiosi ed eresie nel secolo XII*, pp. 261-270.
G.R. Cardona, *Pauliciani*, pp. 801-805.
G. Sfameni Gasparro, *Bogomili*, pp. 806-832.
Ead, *Catari*, pp. 833-865.
M. Eliade, *Le bogomilisme, les cathares*, in *Hist. croyances, idées religieuses*, III, Payot, Paris 1983, pp. 191-198 (trad. it. *Il bogomilismo, i catari*, in *StorCredId*, III, Firenze 1986², pp. 201-212. Bibliog. pp. 356-357).
M.M. Davy, *Bogomiles*, in *EncyclUniv*, III, Paris 1985, pp. 760-761.
Ch. Thouzellier, *Cathares*, in *EncyclUniv*, IV, Paris 1985, pp. 379-385.
G. Leff, *Cathari*, in *EncyclRel*, III, Chicago 1987, pp. 115-117.
K. Sass, *Bogomil, bogomiles (les doctrines), bogomilisme*, in *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris 1984, 1985, pp. 180-193. 3ᵉ éd. 1993, I, pp. 218-231.
Dicc. de las Religiones, Herder, Barcelona 1987, pp. 205-220.
G. Eldarov, *Bogomilismo*, *GrDizRel*, I, 1988, pp. 234-236.
K. Sass, *Cathares et catharisme*, in *Dict. Rel.*, Paris 1984, 1985, pp. 240-245. 3ᵉ éd., 1993, I, pp. 285-290.
Catari e catarismo, in *GrDizRel*, I, 1988, pp. 291-297; 1990², pp. 291-297.
Dicc. de las Religiones, Herder, Barcelona 1987, pp. 266-270.
K. Sass, *Paulicianisme*, in *Dict. Rel.*, Paris 1984, 1985, pp. 1289-1291; 3ᵉ éd., 1993, II, pp. 1536-1538.
Paulicianesimo, in *GrDizRel*, II, 1988, pp. 1581-1583; 1990², pp. 1581-1583.
Dicc. de las Religiones, Herder, Barcelona 1987, pp. 1376-1378.

e. Libri

• Le eresie medievali

E. Aegerter, *Les hérésies du Moyen Age*, Leroux, Paris 1939.
H. Grundman, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935, Wissensch. Buch., Darmstadt 1961 (reprint).
S. Pètrement, *Le dualisme chez Platon, chez les gnostiques et les manichéens*, PUF, Paris 1947, Monfort, Brionne 1982.
S. Runciman, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1948 (trad. fr. *Le manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme*, Payot, Paris 1949).
J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley 1965.
A. Manselli, *L'eresia del male*, Morano, Torino 1963.
— *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1975 (Studi Storici).
Christine Thouzellier, *Hérésie et hérétiques. Vaudois, cathares, patarins, albigeois*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1969.
W. Wakedielf and A. Evans (edd.), *Heresies of the High Middle Ages*, Columbia University Press, New York 1969.
O. Capitani (ed.), *L'eresia medievale*, Il Mulino, Bologna 1971.
R.I. Moore, *The Origins of European Dissent*, Allen Lane, London 1977.
E. Dupré Theseider, *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medio Evo*, Patron, Bologna 1978.
M. de Smedt (ed.), *L'Europe païenne*, Seghers, Paris 1980.
U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983².
R. Manselli, *Il secolo XII: Religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma 1983.

E. Pietro, *Movimenti spirituali laicali del medioevo. Tra ortodossia ed eresia*, Ed. Studium, Roma 1985.
I.P. Couliano, *Les gnoses dualiste d'Occident, histoire et mythes*, Plon, Paris 1990 (ed. ital. *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaca Book, Milano 1989). A proposito di questo libro, cfr. J. Ries, *Manichéens, Pauliciens, Bogomiles, Cathares. Transmission et fonctionnement des systèmes dualistes dans l'Europe médiévale*, in *Tradition und Translation, Festschrift Carsten Colpe*, de Gruyter, Berlin 1994, pp. 154-164.

• Pauliciani

Nina G. Garsoïan, *The Paulician Heresy. A Study of the origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Columbia University, Mouton-La Haye-Paris 1967.
P. Lemerle, *L'Histoire des pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, in *Travaux et Mémoires*, 5, du Centre de Recherches d'hist. et de civil. byzantines, 4, de Boccard, Paris 1970, pp. 1-144.

• Bogomili

D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Anthony C. Hall, Twickenham 1948, 1972[2].
D. Anguélov, *Le bogomilisme en Bulgarie*, Privat, Toulouse 1972.
B. Primov, *Les bougres. Histoire du pope bogomile et de ses adeptes*, Payot, Paris 1975.
Fr. Sanjek, *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare, XII^e^-XV^e^ siècles*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1976 (Sorbonne NS 20).

• Catari

C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou Albigeois*, 2 voll., Paris 1849 (L'opera ha segnato una svolta e ha modificato la prospettiva degli studi sulle sette medievali).
E. Broeckx, *Le catharisme. Étude sur les doctrines, la vie religieuse et morale, l'activité littéraire et les vicissitudes de la secte cathare avant la croisade*, Dissertation doctorale, Louvain, Hoogstraten 1916.
H. Soederberg, *La religion des cathares. Étude sur le gnosticism de la Basse antiquité et le Moyen Age*, Uppsala 1949.
A. Borst, *Die Katharer*, Hierseman, Stuttgart 1953 (trad. fr. *Les cathares*, Payot, Paris 1974).
E. Niel, *Albigeois et Cathares*, PUF, Paris 1955, 1994[14].
H. Ch. Puech, *Catharisme médiéval et bogomilisme*, in *Oriente ed Occidente nel Medievo*, Roma 1957, pp. 56-84; ristampato in *Sur le manichéisme et autres essais*, Gallimard, Paris 1979, pp. 395-427.
R. Nelli, *Les cathares. Culture, Art, Loisirs*, Paris 1972.
J. Duvernoy, *Le catharisme*, I. *La religion des cathares*, Privat, Toulouse 1976, 1986[2]; II. *L'histoire des cathares*, Privat, Toulouse 1976, 1979[2], 1986[3].
R. Nelli, *La philosophie du catharisme. Le dualisme radical au XIII^e^ siècle*, Payot, Paris 1978.
E. Griffe, *Le Languedoc cathare et l'inquisition (1229-1329)*, Letouzet, Paris 1980.
R. Lafont, J. Duvernoy, P. Labal, M. Roquebert, Ph. Martel, *Les cathares en Occitanie*, Fayard, Paris 1982.

L. Baier, *Die grosse Ketzerei. Verfolgung und Ausrottung der Katharer durch Kirche und Wissenchaft*, Klaus Wagenbach, Berlin 1984.
K. Markale, *Montségur et l'énigme cathare*, Pygmalion, Watelet-Paris 1986.

11. L'UOMO NELLO SPECCHIO DELL'UMANESIMO AL TEMPO DEL RINASCIMENTO

Cfr. Bibliografia pp. 268s.

Bibliografia complementare

a. Bibliografie

W. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought, Five centuries of Interpretation*, Boston 1948 (trad. fr. *La Renaissance dans la pensée historique*, Payot, Paris 1950).
M.P. Gilmore, *The World of Humanism (1453-1517)*, 1952 (trad. fr. *Le monde de l'humanisme (1453-1517)*, Payot, Paris 1955, bibliog. pp. 332-383; trad. it. *Il mondo dell'umanesimo (1453-1517)*, La Nuova Italia, Firenze 1977).
C. Angeleri, *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia*, Firenze 1952.
J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, Arthaud, Paris 1967 (Abbondante bibliografia).
Bibliographie internationale de l'humanisme et de la Renaissance, pubbl. annuale dal 1965, Droz, Genève.

b. Libri

Fr. Hermans, *L'humanisme chrétien*, 4 voll., Casterman, Paris-Tournai 1948.
J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 voll., Aubier Montaigne, Paris 1955.
E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari 1954.
— *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1958².
— *Giovanni Pico della Mirandola*, Istituto statale d'arte, Parma 1963.
— *Ritratti di umanisti*, Sansoni, Firenze 1967.
Studi pichiani. Atti e memorie del convegno di Studi pichiani, 1963, Modena 1965.
P.M. Cordier, *Pic de la Mirandole ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien*, Éd. latines, Paris 1962.
G. Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola. Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée, Roma 1965.
H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Aubier Montaigne, Paris 1974 (trad. it. *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Jaca Book, Milano 1994²).
Y. Hersant, *G. Pico della Mirandola. De la dignité de l'homme*, Ed. de l'éclat, Combas 1993 (Bibliog.).
O. Boulnois-G. Tagnon, *Jean Pic de la Mirandole, Ouvres philosophiques*, PUF, Paris 1993.
J. Doyon-R. Galibois-M. de Gandillac, *Nicolas de Cues. La paix de la foi*, Centre d'études Renaissance, Sherbrooke, Vrin, Paris 1977.
J. Ries (a cura di), *Nicola Cusano. La pace della fede*, Jaca Book, Milano 1991.
A. Prévost, *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, Mame, Paris 1969 (trad. spagnola *Tomas Moro (1478-1535) y la crisis del pensiamento europeo*, Ed. Palabra, Madrid 1972).
— *L'utopie de Thomas More*, Nouvelle édition, Mame, Paris 1978.

Thomas More 1477-1977. Colloque international novembre 1977, Éd. Univ., Bruxelles 1980.
G. Marc'Hadour, *Thomas More. Un homme pour toutes les saisons*, Éd. Ouvrières, Paris 1992.
D. Cantimori, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1980.
J. Cl. Margolin, *Erasme, précepteur de l'Europe*, Julliard, Paris 1995.

12. SECOLO DEI LUMI E SECOLARIZZAZIONE

Cfr. bibliografia citata da J.P. Sironneau, pp. 273-338.

Bibliografia complementare e sintesi

a. Bibliografie

B. Plongeron, *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*, Picard, Paris 1969.
— *Théologie et politique au siècle des Lumières 81770-1820)*, Droz, Genève 1973 (Bibliog. pp. 370-385).
A. Di Nola, *EnciclRel*, III, Firenze 1971, art. *Illuminismo e religione*, coll. 845-859 (Bibliog. pp. 858-859).
P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Arthaud, Paris 1971 (Abbondante bibliografia).

b. Libri

E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932 (trad. it. *La filosofia dei Lumi*, Firenze 1935, 1944²; trad. fr. *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris 1966, Monfort, Brionne 1970).
M. Beyer-Frohlig, *Höhe und Krise der Aufklärung*, Leipzig 1934.
P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Fayard, Paris 1935 (trad. it. *La crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1968).
— *La pensée européenne au XVIIIᵉ siècle. De Montesquieu à Lessing*, 2 voll., Boivin, Paris 1946.
P. Gay, *The Enlightenment*, 2 voll., New York 1966. Vol. 1, *The Rise of modern Paganism*.
G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 5 voll., Nauwelaerts, Louvain 1956-1963.
I.A. Roggerone, *Le idee di G.G. Rousseau*, Milano 1961.
T. Adorno-H. Horkheimer, *La dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.
R. Pomeau, *L'Europe des lumières*, Stock, Paris 1966.
M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Flammarion, Paris 1971, 1977.
Fr. Venturi, *Europe des lumières. Recherches sur le XVIIIᵉ siècle*, Mouton, Paris-La Haye 1971.
G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Payot, Paris 1971.
— *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Payot, Paris 1972.
— *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Payot, Paris 1973.
— *Naissance de la conscience romantique au siècle des lumières*, Payot, Paris 1976.
— *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Payot, Paris 1978.
— *Introduction aux sciences humaines*, Strasbourg 1976 (trad. it. *Introduzione alle scienze umane*, Il Mulino, Bologna 1972).
F. Valjavec, *Storia dell'illuminismo*, Il Mulino, Bologna 1973.

L.G. Crocker, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, Il Mulino, Bologna 1975.
Fr. Châtelet-G. Mairet, *Les Idéologies*, 3 voll., Hachette, Paris 1978 (trad. it. *Storia delle ideologie*, 2 voll., Rizzoli, Milano 1980).
J.P. Sironneau, *Sécularisation et religion politique*, Mouton, La Haye-Paris 1982.
P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Flammarion, Paris 1982 (trad. it. *La civiltà dell'Europa dei lumi*, Il Mulino, Bologna 1987).
H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Cerf, Paris 1983[7] (trad. it. *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992).
— *La Révélation divine*, Cerf, Paris 1983 (trad. it. *Rivelazione divina e senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1985).
J. Domenech, *L'éthique des Lumières*, Vrin, Paris 1989.
A. Piette, *Les religions séculières*, PUF, Paris 1993.
J. Cl. Polet (a cura di), *Patrimoine littéraire européen. 5. Premières mutations. De Pétrarque à Chaucer (1304-1400). 6. Prémices de l'humanisme (1400-1515). 7. Etablissement des genres et retour du tragique (1515-1616)*, De Boeck Univ., Bruxelles 1995.

13. L'UOMO E IL SACRO ALLA PROVA DELLA MODERNITÀ. ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI E PROSPETTIVE

a. Il concilio Vaticano II, 1962-1965

Bibliografia

Ph. Delhaye, *Vatican II (concile de)*, I. *Historique (1962-1965)*, II. *Les textes conciliaires*, III. *Autorité des textes conciliaires, leur valeur normative*, IV. *Bibliographie*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, Letouzey, Paris, *Tables*, vol. II, 1972, coll. 4286-4354.
Ephemerides theologicae Lovanienses. Per Vaticano II, con il titolo *Historia theologiae et theologorum, Concilium Vaticani II*, dal 1960.

• Testi e commenti

Acta synodalia Sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II, 26 voll., Typ. Pol. Vat., Roma 1970-1980. *Constitutiones, decreta, declarationes*, in 2 voll., 1966-1967, in un vol., 1968.
Vatican II, Textes latins, traductions françaises, commentaires, Coll. Unam Sanctam, 25 voll., Cerf, Paris 1966-1970.
Enchridion Vaticanum, a cura del Centro Dehoniano, Bologna 1968[7].
Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch, deutsch (3 tomi del *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg/Br. 1966-1968).
Edizione spagnola, *Biblioteca de autores cristianos*, Madrid 1966.
Edizione italiana, Elledici, Torino-Leumann 1966.

b. La teologia e le teologie

• Orientamenti, bibliografia e strumenti di lavoro

R. Winling, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Centurion, Paris 1983.
R. Vander Gucht-H. Vorgrimler, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, 2 voll., Herder, Freiburg/Br. 1970 (trad. fr. *Bilan de la théologie du XX[e] siècle*, 2 voll., Casterman, Tournai-Paris 1970; trad. it. *Bilancio della teologia del XX secolo*, 4 voll., Città Nuova, Roma 1972).

R. Gibellini, *La teologia del xx secolo*, Queriniana, Brescia 1992.
Panorama de la théologie au XX[e] siècle, Cerf, Paris 1994 (Una eccellente bibliografia sistematica, pp. 603-666).
G. Pataro, *La svolta antropologica in teologia. Un momento forte della teologia contemporanea*, EDB, Bologna 1990 (Decennio 1965-1975).
AA.VV., *Elenchus bibliographicus*, in *Ephemerides theologicae lovanienses*, Peeters, Louvain, 1 vol. annuale dal 1968.
J. Doré (diretto da), *Introduction à l'étude de la théologie*, 3 voll., Desclée, Paris 1991-1992. (Bibliografie specialistiche nei voll. I e II alla fine di ogni articolo. Nel vol. III, *Les instruments bibliographiques*, pp. 149-438. È la migliore sintesi attuale degli strumenti di lavoro dei teologi. L'opera è tradotta in italiano da Queriniana, Brescia.
I tre volumi diretti da J. Doré costituiscono una vera prospettiva per la ricerca teologica: *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris (tr. it. Brescia). Gli autori esaminano successivamente l'orizzonte culturale, gli interlocutori privilegiati, la fede come fonte, le dimensioni scientifiche e spirituali della teologia e del lavoro teologico).

• I Padri della Chiesa

J. Wolinski, *Bibliographie patristique*, in J. Doré, *Introduction*, pp. 199-347 (Questa bibliografia mostra l'importanza della ricerca sul pensiero dei Padri).

c. Manuali, Trattati, Iniziazione alla Teologia

J. Doré (ed.), Coll. «Jésus et Jésus-Christ», 52 voll., comparsi fino al 1991.
B. Lauret-F. Refoulé (ed.), *Initiation à la pratique de la théologie*, 4 voll., Cerf, Paris 1982-1983.
J. Doré (diretto da), *Le christianisme et la foi chrétienne, Manuels de théologie*, 10 voll. (5 voll. sul versante storico e culturale del cristianesimo; 5 voll. sul versante sociale e dottrinale della fede cristiana, Desclée, Paris 1986-1995; trad. it. *Il cristianesimo e la fede cristiana. Manuale di Teologia*, 10 voll., Queriniana, Brescia).
E. Corecco, G. Bedouelle, G. Chantraine, L. Gerosa, Ch. Schönborn, A. Scola (a cura di), *AMATECA. Manuali di Teologia cattolica*, Jaca Book, Milano 1993ss.

d. Fenomenologia, sociologia e secolarizzazione

G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, Paris 1948.
J. Wach, *Sociologie de la religion*, Payot, Paris 1955.
H. Desroche, *Sociologies religieuses*, PUF, Paris 1968.
H. Desroche-J. Seguy (éd.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Cujas, Paris 1970.
G. Durand, *Sciences de l'homme et tradition*, Berg international, Paris 1979.
J. Seguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Cerf, Paris 1980 (trad it. *Cristianesimo e società. La sociologia di Ernst Troeltsch*, Morcelliana, Brescia 1994).
E. Poulat, *Une Église ébranlée, 1939-1978*, Casterman, Paris 1980.
— *Modernistica. Horizons, Physionomies, Débats*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1983.
— *Critique et mystique. La conscience catholique et l'esprit moderne*, Le Centurion, Paris 1984.
G. Durand, *La foi du cordonnier*, Denoël, Paris 1984.
J. Freund, *De la décadence*, Sirey, Paris 1984.

C. Prandi, *La religione popolare fra potere e tradizione*, Angeli, Milano 1984.
— *I dinamismi del sacro fra storia e sociologia*, Morcelliana, Brescia 1984.
Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Cerf, Paris 1986 (trad. it. *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Queriniana, Brescia 1989).
L. Giussani e R. Ronza, *Il movimento di Comunione e Liberazione*, Jaca Book, Milano 1987 (trad. fr. *Le mouvement Communion et Libération*, Fayard, Paris 1988).
S. Abbruzzese, *Comunione e Liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, Cerf, Paris 1989.
J.P. Sironneau, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, L'Harmattan, Paris 1993.
S. Acquaviva-E. Pace, *Sociologia delle religioni. Problemi e prospettive*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1992 (trad. fr. *La sociologie des religions*, Cerf, Paris 1994).

e. Religioni comparate, ermeneutica e antropologia del sacro

• Strumenti di lavoro

Cahiers d'anthropologie religieuse, Presses de l'Université Paris Sorbonne, dal 1992. Tre opere nelle quali si è cercato di sviluppare l'ermeneutica e l'approccio comparato.
P. Poupard (dir.), J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson, M. Delahoutre (réd.), *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris 1984, 1985², 1993, 3ᵉ éd., 2 voll.
Grande dizionario delle Religioni, Cittadella, Assisi; Piemme, Casale Monferrato, 2 voll., 1988, 1 vol., 1990.
Diccionario de las Religiones, Herder, Barcelona 1987.
M. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, 16 voll., Macmillan-Collier, New York-London 1987 (Edizione italiana prevista in 10 volumi).
Enciclopedia delle religioni, diretta da M. Eliade, *Edizioni tematica Europea*, a cura di D.M. Cosi-L. Saibene-R. Scagno, Marzorati-Jaca Book, Milano. Due volumi pubblicati:
1. *Oggetto e modalità della credenza religiosa*, 1993.
2. *Il rito: oggetti, atti, cerimonie*, 1994.
Vol. *Religioni*, dell'*Enciclopedia tematica aperta* (ETA): E. Brito, *Filosofia della religione*; J. Ries, *La storia delle religioni*; S. Abbruzzese, *Sociologia delle religioni*; R. Boyer, *Antropologia del sacro*; M. Eliade e I.P. Couliano, *Dizionario enciclopedico*, Jaca Book, Milano 1992.
Cfr. anche E. Barbotin et alii, *Pour une anthropologie du sacré*, Alsatia, Strasbourg 1976.
Per una bibliografia della storia delle religioni, cfr. i volumi del *Trattato*.

• Fenomeno religioso ed ermeneutica

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, 1976⁶ (trad. it. *Trattato di Storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976³).
— *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris 1969 (trad. it. *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1972).
P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969 (trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1986²).
— *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris 1986 (trad. it. *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1994²).
— *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965 (trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Melangolo, Genova 1991).

E. Castelli (ed.), *Herméneutique de la sécularisation*, Aubier, Paris 1976.
J. Ladrière, *L'articulation du sens*.
1. *Discours scientifique et parole de foi*.
2. *Les langages de la foi*, 2 voll., Cerf, Paris 1984.
D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris 1982.

• Religioni comparate, ermeneutica e sacro

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 voll., Payot, Paris 1976-1983 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 voll., Sansoni, Firenze 1979-1983, 1981-1986²).
G. Dumézil, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles 1958 (Coll. Latomus) (trad. it. *L'ideologia tripartita degli indoeuropei*, Il cerchio, Rimini 1988).
J. Cl. Rivière, *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens*, Copernic, Paris 1979 (Tutta la bibliografia di Dumézil, pp. 239-257).
J. Ries (a cura di), coll. *Homo Religiosus*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve, 15 voll., 1978-1993 (Colloqui, lavori collettivi e monografie).
I Quaderni di Avallon. Rivista di studi sull'uomo e sul sacro, Il cerchio, Rimini 1982ss.
E. Castelli (a cura di), *Le sacré. Études et recherches*, Aubier, Montaigne, Paris 1974.
— *Prospettive sul sacro*, Istituto di studi filosofici, Roma 1974.
J. Delumeau (a cura di), *Le fait religieux*, Fayard, Paris 1993.

• Antropologia, sacro, cultura e fede cristiana

H. Carrier, *Lexique de la culture*, Desclée, Tournai-Paris 1992.
R. Guardini, *Christianisme et culture*, Casterman, Tournai 1967.
P. Tillich, *Théologie de la culture*, Planète, Paris 1968.
P. Ricoeur (ed.), *Les cultures et le temps*, Payot/Unesco, Paris 1975.
J. Gritti, *L'expression de la fois dans les cultures humaines*, Centurion, Paris 1975.
J. Basile, *Des nouveaux sculpteurs d'hommes*, La Renaissance du Livre, Bruxelles 1977.
Ch. Antoine-P. Duboys de Lavigerie, *Construire une civilisation de l'amour, Conférence de Puebla 1979*, Centurion, Paris 1980.
P. Poupard, *Église et cultures*, SOS, Paris 1980.
L. Gardet, *Ouvrir les frontières de l'esprit*, Cerf, Paris 1982.
I. Biffi, *Cultura cristiana. Distinguere nell'unito*, Jaca Book, Milano 1982.
C. Geffré (ed.), *Théologie et choc des cultures*, Cerf, Paris 1984.
A. Morganti (a cura di), *Le religioni e il mondo della morte di Dio, Atti del convegno di Milano 1984*, Il cerchio, Rimini 1984.
A. Morganti (a cura di), *La cultura contemporanea e il sacro, Atti del convegno di Milano 1984*, Il cerchio, Rimini 1984.
L. Giussani, *Alla ricerca del volto umano. Contributo ad una antropologia*, Jaca Book, Milano 1992² (trad. fr. *A la recherche du visage humain*, Fayard, Paris 1989).
— *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Jaca Book, Milano 1992.
— *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1992 (trad. fr. *Le sens religieux*, Fayard, Paris 1988).
H. Carrier, *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, Editrice Vaticana-Mediaspaul, Paris 1987.
J.A. Pradès, *Persistance et métamorphose du sacré*, PUF, Paris 1987.
A.G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, Desclée, Paris 1987.
L. Negri, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1988.

A. Peelman, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Desclée-Novalis, Paris-Ottawa 1989.
P. Poupard, *L'Église au défi des cultures. Inculturation et évangélisation*, Desclée, Paris 1989.
H. Bouillard, *Vérité du christianisme*, DDB, Paris 1989.
P. de Luabier, *Pour une civilisation de l'amour. Le message social chrétien*, Fayard, Paris 1990.
H. Legrand-C.M. Martini (a cura di), *Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation*, Cerf, Paris 1991.
R. Boyer, *Anthropologie du sacré*, Mentha, Paris 1992 (trad. it. *Antropologia del sacro*, Jaca Book, Milano 1992).
J. Potin, P. Gallay, R. Ackerman, J. Duval (a cura di), *Vers une nouvelle Europe. Assemblée spéciale du synode des évêques 1991*, Centurion-Cerf, Paris 1992.
L. Scheffzyk, *Aspekte der Kirche in der Krise*, Verlag Fr. Schmitt, Siegburg 1993.
Y. Tardan-Masquelier (a cura di), *Les spiritualités au carrefour du monde moderne*, Colloque de la Sorbonne, Centurion, Paris 1994.

f. Ecumenismo e dialogo interreligioso

• Il movimento ecumenico

Bibliografia in Doré, III, *Introduction*, pp. 425-438.

M. Villain, *Vatican II et le dialogue oecuménique*, Casterman, Paris 1966.
Y. Congar, *Diversité et communion. Données historiques et conclusions théologiques*, Cerf, Paris 1982 (trad. it. *Diversità e comunione*, Città della, Assisi 1984).
R. Girault, *L'oecuménisme = où vont les Eglises?*, Centurion, Paris 1983.
Y. Congar, *Essais oecuméniques*, Centurion, Paris 1984 (trad. it. *Saggi ecumenici*, Città Nuova, Roma 1986).
O. Cullmann, *L'unité par la diversité*, Cerf, Paris 1986 (trad. it. *L'unità attraverso la diversità*, Queriniana, Brescia 1987).

• Teologia delle religioni

Bibliografia

Cl. Geffré, *La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II*, in «Islamochristiana», 11 (1985), pp. 115-133.
R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992 (trad. fr. *Panorama de la théologie au XX^e^ siècle*, Cerf, Paris 1994, pp. 664-666).
P. Massein, *Théologie et Religions*, in *Dict. Religions*, PUF, Paris 1993[3], pp. 2014-2019 (trad. it. *GrDizRel*, 1990, pp. 2120-2126).

• Libri

G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Desclée, Tournai-Paris 1966.
AA.VV., *La ricerca di Dio nelle religioni*, E.M.I., Roma 1980.
V. Boublik, *Teologia delle religioni*, Studium, Roma 1973.
Ch. Lazerges (ed.), *Colloque sur le Dieu unique, Montpellier 1985*, Buchet Chastel, Paris 1986.

H.R. Schlette, *Pour une théologie des religions*, Desclée, Paris 1971 (trad. it. *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968).
J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris 1989 (trad. it. *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella, Assisi 1989).

• Dialogo interreligioso

Bibliografia

Bulletin Saint Jean-Baptiste, divenuto *Axes* dal 1969 al 1982, termine della pubblicazione, Paris.
Bulletin Secretaratus pro non christianis, Roma, Città del Vaticano, dal 1966.
Islamochristiana, Pontificio istituto di studi arabi, Roma, dal 1975.

Libri

J.A. Cuttat, *La rencontre des religions*, Aubier, Paris 1957.
I.H. Dalmais, *Shalom. Chrétiens à l'écoute des grandes religions*, Cerf, Paris 1965.
— *La foi au Christ parmi les religions du monde*, DDB, Paris 1978.
G. Vallée, *Mouvement oecuménique et religions non chrétiennes*, Desclée, Paris-Tournai 1975.
R. Girault-J. Vernette, *Croire en dialogue*, Droguet et Ardant, Limoges 1979.
R. Panikkar, *The Intra-religious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978 (trad. fr. *Le dialogue intra-religieux*, Aubier, Paris 1985; trad. it. *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988).
H. Küng, *Le christianisme et les religions du monde*, Seuil, Paris 1986.
J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions*, Desclée, Tournai, Paris 1987 (trad. it. *I cristiani e le religioni*, Queriniana, Brescia 1992).
Mohamed Talbi-O. Clément, *Un respect têtu*, Nouvelle Cité, Paris 1989.
J. Vidal, *L'Église et les religions ou le désir réorienté*, Albin Michel, Paris 1990 (trad. it. *Il desiderio riorientato. La chiesa e le religioni*, Jaca Book, Milano 1994).
J.M. Aubert-G. Couvreur, *Mission et dialogue interreligieux*, Profac, Lyon 1991.
P. Rossano et alii, *Religioni in dialogo per la pace*, Morcelliana, Brescia 1992.
Ales Bello-G. Penzo (a cura di), *Sacro e religioso*, in *Per la filosofia*, X, n. 29, Massimo, Milano 1993.
Francesca Brezzi (a cura di), *Le forme del sacro*, Anicia, Roma 1992.

GLI AUTORI

Ugo Bianchi, nato nel 1922 a Cavriglia (Arezzo), dopo gli studi universitari e di perfezionamento in studi storico-religiosi presso la facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Roma, nel 1954 è divenuto libero docente in Storia delle Religioni; ha insegnato — dapprima come straordinario, poi come ordinario — la medesima disciplina presso l'Università di Messina (dal 1960) e di Bologna (dal 1971).

Professore ordinario (dal 1974) di Storia delle Religioni presso l'Università di Roma «La Sapienza» e dal 1972 presso l'Università Cattolica di Milano.

Professore visitante di Etnologia religiosa all'Università Urbaniana de Propaganda Fide (Roma, dal 1977), Presidente della Società Italiana di Storia delle religioni, Presidente dell'Associazione Internazionale per la Storia delle religioni (dal 1990), già Consultore del Segretariato Vaticano per i non cristiani, Membro delle Accademie di Messina e Bologna, Membro del Gremium per i *Grieschische Christliche Schrifsteller der ersten Jahrhunderte* e per i *Texte und Untersuchungen* dell'*Akademie der Wissenchften* di Berlino, Dottore *honoris causa* delle Università di Louvain-la-Neuve e di Uppsala.

Ha approfondito i seguenti temi di indagine: Problemi generali e metodologici della storia delle religioni; Religione greca, ellenistica e romana; Culti misterici; Gnosticismo; Religione iranica; Dualismo; Cosmogonie; Etnologia religiosa. Ha pubblicato, esclusi gli articoli ed i testi curati, una ventina di volumi in diverse lingue ed ha organizzato nove congressi e colloqui internazionali — dei quali ha anche curato l'edizione degli Atti —; il più recente è il *XVIth Congress of the International Association for the History of Religions* (Roma 1990) sul tema *The Notion of Religion in Comparative Research*.

Anna Cheng nasce a Parigi nel 1955, studia all'École Normale Supériore di Parigi; laureata in cinese, ha compiuto soggiorni di studio e insegnamento presso l'Università di Cambridge in Gran Bretagna e presso l'Università Fudan di Shangai. Attualmente è ricercatrice presso il Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), dove studia le idee e i testi filosofici della Cina antica; è insegnante incaricata presso l'Institut National des Langues et Civilisation Orientales (INALCO) e presso l'Università Paris VII, dove insegna storia della filosofia e della cosmologia cinesi.
Pubblicazioni principali:

Entretiens de Confucius (traduzione integrale del *Lunyu*, con introduzione, note, carte

geografiche e cronologia), Editions du Seuil, Paris 1981, 1985[2], pp. 180. Riedito nella collana «Les grandes textes sacré de l'humanité», I-VII, Seuil 1992. Traduzione in portoghese: *Dialogos de Confucio*, Ibrasa, São Paulo 1983. Traduzione in italiano: *Confucio: Dialoghi*, Mondadori, Milano 1989; *Étude sur le Confucianisme Han: L'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques*, Collège de France et Institut des Hautes Études Chinoises, Paris 1985, pp. 322; *La Chine ancienne* e *Le confucianisme*, in *Grand Atlas des Religions*, Encyclopaedia Universalis, Paris 1988, pp. 72-73 e 224; *Histoire de la philosophie chinoise*, Éditions du Seuil, Paris, di prossima pubblicazione.

Nato a Venezia nel 1949, *Carlo M. Cosi* ha studiato presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova (con F. Sartori, C. Diano, P. Ferrarino, G. Serra), dove ha infine discusso una tesi di laurea in Storia delle religioni intitolata: «Cibele e il suo culto prima del V secolo». Si è poi perfezionato in Storia delle religioni (con U. Bianchi), frequentando i corsi del Dipartimento di Scienze religiose dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Dopo essere stato successivamente borsista, contrattista, ricercatore e titolare di affidamento presso l'Università di Padova e la Cattolica di Milano, è attualmente professore associato di Storia delle religioni del mondo classico presso il Corso di laurea in Storia, indirizzo antico, della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna e titolare di affidamento di Storia delle religioni presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, sede di Brescia.

Dario M. Cosi ha svolto attività di ricerca scientifica prevalentemente nel campo delle religioni del mondo classico e ha studiato in particolare le diverse fasi del complesso mitico-rituale di Cibele e Attis, dalle sue origini anatoliche, vicino-orientali e mesopotamiche, attraverso il mondo greco, romano e l'epoca imperiale, fino alle ultime imprese neoplatoniche e gnostiche. Nel corso di queste ricerche ha affrontato, sempre guidato dal metodo storico-comparativo, molti campi di studio e problemi di diverso genere e ambito, per cui si è impadronito di informazioni e di competenze piuttosto ampie. È attivamente impegnato nel dibattito metodologico e nell'opera di diffusione e divulgazione delle conoscenze storico-religiose. È infine socio ordinario della «International Association for the History of Religions» e membro fondatore, presso la Sezione di greco del Dipartimento di Scienze dell'antichità dell'Università di Padova, di un Centro di Studi sull'orfismo, collegato al «Centro di Studi sui culti mistici», costituito a Roma per iniziativa del prof. U. Bianchi.

Jean-Claude Margolin è nato a Parigi nel 1923, dove abita. Ha discusso le tesi di dottorato di Università (Sorbona 1964) sulla pedagogia di Erasmo, e di Stato (Sorbona 1969) sul problema della verità; è professore emerito dell'Università di Tours dove, dopo aver insegnato (1949-62) in diversi licei di Francia, ha esercitato numerose docenze accademiche dal 1962 al 1991: tra le altre professore ordinario e direttore del Dipartimento di filosofia e di storia dell'umanesimo (1974-1991); direttore del Centre de la Renessaince (1978-82). È presidente della «Fédération internationale des Sociétés pour l'étude de la Renaissance» ed è stato (1988-91) presidente della «Erasmus of Rotterdam Society». Direttore della collezione «De Petrarque à Descartes» presso l'editore Vrin di Parigi, ha conseguito diversi premi de l'Académie Française.

Una bibliografia dettagliata delle sue numerose opere si trova in: Jean Céard (a cura di) *Langage et Vérité. Etudes offertes à Jean-Claude Margolin*, Droz, Genève 1993.

Ha dedicato i suoi studi: 1. a Erasmo e l'erasmismo (centoquattordici volumi); 2. all'età del Rinascimento (Rinascimento, Umanesimo, educazione, problemi di storia della cultura, autori del Rinascimento); 3. a questioni letterarie e filosofiche del periodo dal Rinascimento ai nostri giorni; 4. a poetica, retorica, linguaggio, immagine. I principali autori del Rinascimento studiati da J.-C. Margolin sono Erasmo, Charles de Bovelles, Jerome Cardan.

Le principali opere:

L'Avenement des temps modernes, PUF, Paris 1977 (in coll.) (trad. spagnola 1991); *L'Humanisme en Europe au temps de la Renaissance* PUF, Paris 1981; *Images et lieux de mémoire d'un étudiant du XVI^e siècle*, Ed. de la Maisnie, Paris 1991; *Rébus de la Renaissance: des images qui parlent*, Maisonneuve et Larose, Paris 1982, 2 voll. (in coll. con Jean Céard).

Per Jaca Book ha collaborato in *Uomini e tempo medievale. Uomini e tempo moderno* (a cura di Roberto Barbieri, Milano 1987).

Pierre Massein, nato nel 1931, ha dato i primi voti presso l'Abbazia benedettina di Saint-Wandrille nel 1955 e la professione solenne il 29 settembre 1958. Dal 1955 al 1963 ha compiuto i suoi studi di filosofia, di teologia e di scienze bibliche a Roma, dove si è diplomato in teologia. Ordinato sacerdote nel 1960, quattro anni dopo, il 25 giugno, è nominato responsabile degli studi dell'abbazia di Saint-Wandrille. Nel biennio '69-71 studia teologia delle religioni non cristiane e buddhismo presso l'Institut Catholique di Parigi; dal '70 al '74 presso l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, conseguendo il diploma di lingua thai; primo soggiorno di studi in Thailandia (luglio '74-aprile '75); quindi tra il '75 e il '78 studi di lingua sanscrita e pali alla Sorbona e a l'École Pratique des Hautes Études, nell'estate 1980 secondo soggiorno in Thailandia. Dal 1977 al 1989 insegna presso l'Institut Catholique di Parigi buddismo e teologia generale delle religioni non-cristiane. Pubblicazioni principali:

Le phénomène monastique dans les religions non-chrétiennes, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 10, fasc. LXVIII-LXIX, luglio 1979, coll. 1525-1536.

La vie quotidienne dans un monastère bouddhiste en forêt (Thailande), in «Cahiers de l'Asie du Sud-Est», n. 6, 2ème semestre 1979, pp. 65-76.

Le point de vue bouddhiste et le point de vue chrétien sur les techniques de méditation, in «Bulletin de l'AIM», n. 27, gennaio 1980, pp. 50-55; anche in «Axes», t. XII/4, aprile-maggio 1980, pp. 28-35.

Partecipazione alla stesura e alla redazione del *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris, 3 éd. (1984, 1985, 1993) (86 articoli).

Curatela della traduzione in francese di dodici conferenze in lingua thaï del venerabile Buddhasa, e redazionale della postfazione di quest'opera intitolata: Buddhasa, *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes*, Desclée, Paris 1987 (Coll. «Jésus et Jésus-Christ», 31).

Mystère chrétien et mystique bouddhiste, in «La vie spirituelle», n. 678, gennaio 1988, pp. 7-21.

Bollettino critico di storia e di teologia delle religioni orientali, in «Recherches de Science Religieuse», 76/3, luglio-settembre 1988, pp. 461-480.

Dialogue et théologie, in «Lumière et Vie», n. 193, *Bouddhisme en Occident*, ottobre 1989, pp. 115-123.

Les chrétiens face au bouddhisme, in «Études théologiques et religieuses», gennaio 1991, pp. 87-98.

Regard bouddhiste sur le christianisme: le point de vue de Theravâdin, in «Revue de l'Institut Catholique de Paris», n. 38, aprile-giugno 1991, pp. 33-43.

Bollettino critico di storia e di teologia delle religioni orientali, in «Recherches de Science Religieuse», 79/3, luglio-settembre 1991, pp. 457-477.

Lorenzo Paolini, nato a Bologna nel 1947, è associato di Storia medievale e titolare di Storia della Chiesa medioevale e dei movimenti ereticali all'Università di Bologna. Si occupa prevalentemente della religiosità, cultura, mentalità e costumi degli eretici medievali (XI-XIII sec.). Fra le sue pubblicazioni, si ricordano: *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV sec., I. L'eresia*

catara alla fine del Duecento, Roma 1975; *Gli eretici e il lavoro: fra ideologia ed esistenzialità*, in *Lavorare nel Medio Evo*, Perugia 1983, pp. 109-167; *Eretici nel Medioevo. L'albero selvatico*, Bologna 1989; *Amore e matrimonio negli eretici medievali*, in *A Ovidio Capitani. Scritti degli allievi bolognesi*, Bologna 1990, pp. 125-158; *Esiti ereticali della conversione alla povertà*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli* XII-XIV, Spoleto 1991, pp. 127-186; *Italian Catharism and written culture*, in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge 1994, pp. 83-103; *L'eresia e l'inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino, II. La circolazione del testo*, Roma 1994, pp. 361-405. Si ricordano due edizioni di fonti: *Il «De officio inquisitionis». La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*, Bologna 1976; *Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310* (Fonti per la Storia d'Italia, 106), I, Roma 1982.

Julien Ries è nato a Fouches (Arlon) in Belgio il 19 aprile 1920. Prete della diocesi di Namur, ha ottenuto una licenza in filologia e storia orientale e un dottorato in teologia all'Università di Lovanio, dove ha inaugurato un insegnamento sul Manicheismo nel 1960. Dal 1968 al 1990 (quando divenne professore emerito) ha insegnato storia delle religioni all'Università cattolica di Louvain-la-Neuve (UCL); qui ha fondato nel 1970 il «Centre d'histoire des religions», di cui è tuttora presidente. Continua a dirigere le quattro collane a suo tempo fondate: *Homo Religiosus*, *Cerfaux-Lefort*, *Conférences et Travaux*, *Information et Enseignement*. Dal 1975 al 1980 ha presieduto l'Institut Orientaliste dell'UCL.

Autore, editore o coeditore di una quarantina di volumi relativi ai diversi settori della storia delle religioni e dell'orientalistica, ha inoltre pubblicato circa trecento articoli sul Manicheismo, sullo Gnosticismo, sulla scienza delle religioni, sulle religioni comparate e sul dialogo tra le religioni e le culture. Membro del Comitato di redazione del *Dictionnaire des religions* (PUF, Paris) dirige la pubblicazione di questo *Trattato di antropologia del sacro* (ed. franc. Edisud, Aix-en-Provence), previsto in otto volumi. Dal 1979 al 1985 è stato membro del Segretariato pontificio per le religioni non cristiane.

Nel 1986 l'Académie française gli ha assegnato il premio Dumas-Millier per l'insieme delle sue opere e nel 1987 il premio Furtado per *L'expression du sacré dans les grandes religions*, I-III, Louvain-la-Neuve 1978-1986. Nel 1991 i suoi colleghi gli hanno offerto due volumi miscellanei: *Manichaica Selecta* (edd. A. Van Tongerloo e S. Giversen), Louvain-Lund («Manichean Studies» 1); e *Humana condicio. La condition humaine* (edd. A. Théodoridès, P. Naster, A. Van Tongerloo), Leuven e Louvain-la-Neuve («Acta Orientalia Belgica» 7). In entrambi questi volumi si può trovare la sua bibliografia completa.

Un terzo volume gli è stato offerto da parte dei colleghi, storici delle religioni: *Foi-Raison-Verbe, Mélanges in honorem Julien Ries*, édités par Ch.M. Ternes, Courrier de l'éducation nationale, Luxembourg 1993.

Giulia Sfameni Gasparro è ordinaria di Storia delle religioni nell'Università di Messina. I suoi interessi sono rivolti soprattutto a fenomeni del mondo classico e tardo antico. Oggetto d'indagine sono stati in particolare i culti misterici sia greci sia orientali, l'ermetismo e, nel quadro di problematiche e temi del cristianesimo dei primi secoli, l'encratismo, lo gnosticismo e la tradizione origeniana. La religione manichea e i movimenti dualistici del medioevo cristiano (Pauliciani, Bogomili, Catari) sono egualmente un privilegiato campo delle sue ricerche, in un progetto di ricostruzione della storia ampia e articolata delle diverse esperienze dualistiche all'interno o ai margini della tradizione cristiana. Tra le numerose pubblicazioni si ricordano i seguenti volumi: *I culti orientali in Sicilia* (EPRO), Leiden 1973; *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis* (EPRO 103), Leiden 1985; *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986; *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e*

sull'ermetismo, Roma 1982; *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984; *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984 (Studia Ephemeridis Augustinianum 29); *Il manicheismo*, di M. Tardieu. Traduzione italiana, introduzione critica e bibliografia a cura di G. Sfameni Gasparro, C. Magazzù, C. Aloe Spada, Milano 1991.

Jean-Pierre Sironneau nasce nel 1930, dopo i suoi studi di filosofia e sociologia presso la Facoltà di Lettere di Grenoble; nel 1961 è nominato assistente e insegna filosofia e sociologia fino al 1965. Dopo una tesi di sociologia rurale su comunità contadine e turismo, è nominato maestro assistente presso l'Università di Grenoble. La sua tesi di Stato (1978) *Secolarizzazione e religioni politiche* (con direttore Gilbert Durand) gli apre le porte alla cattedra di sociologia e di antropologia presso la Université de Sciences Sociales di Grenoble, intitolata a Pierre Mendes France. Dal 1993 è professore emerito.

Segnaliamo le sue principali pubblicazioni:

Sécularisation et religions politiques, Mouton, Paris-La Haye 1982.

Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique, L'Harmattan, Paris 1994.

Oltre a una trentina di articoli su diverse riviste e in opere collettive, recentemente pubblicati:

Rivoluzione francese: nascita dello statalismo e dell'ideocrazia, in *Libertà e potere*, Editrice Franil, Bologna 1989, pp. 83-106.

Les équivoques de la religion révolutionnaire, in *Mythe et révolution*, PUG, Grenoble 1990.

Croyance et rationalité au regard de l'anthropologie religieuse, in «Connexions», n. 61, 1993, Editions Erès, Toulouse, pp. 7-27.